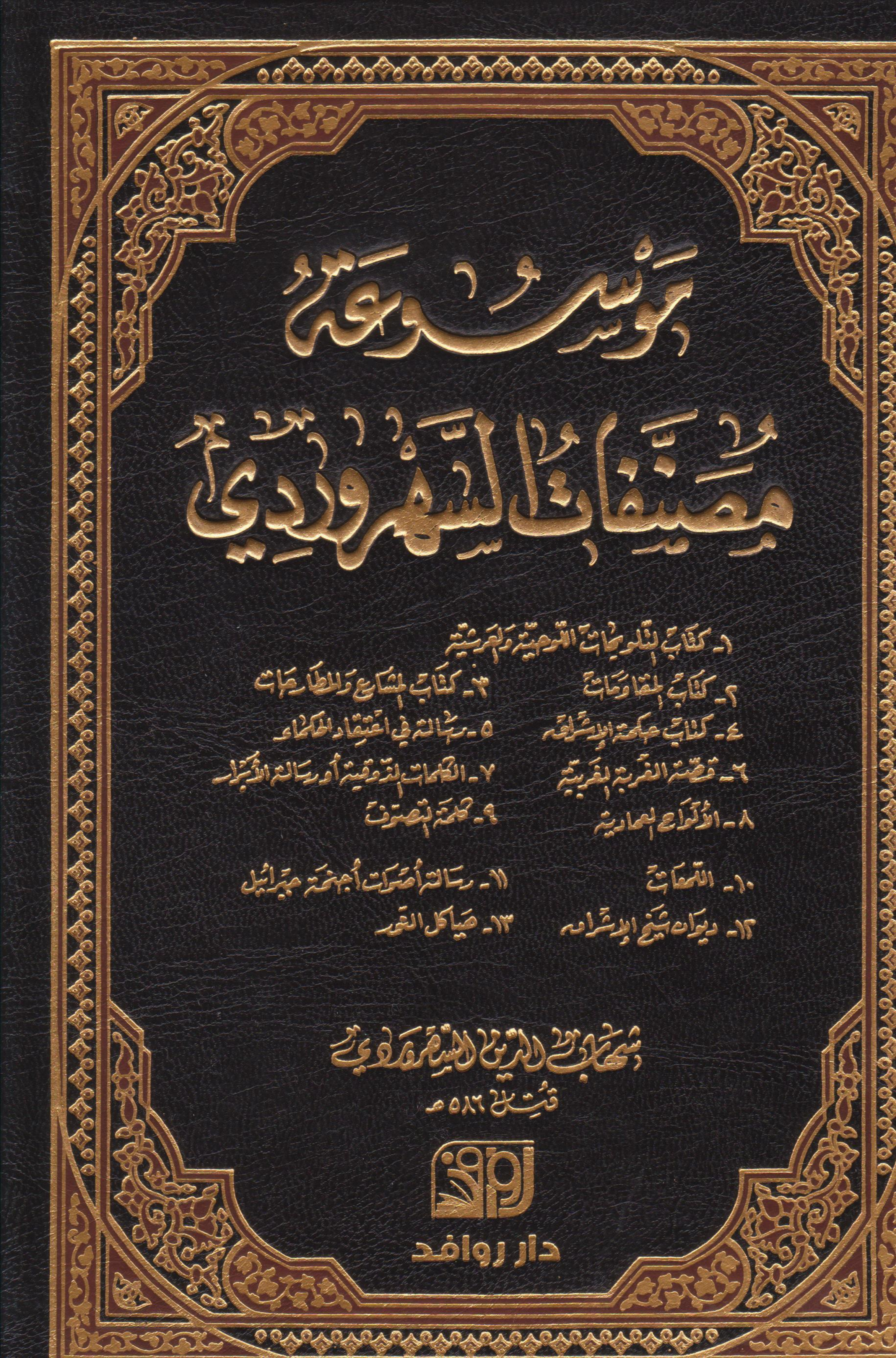


موسوعة
مصنفات السهروردي
١- كتاب التلويحات اللوحية والعرشية
٢- كتاب المقاومات
٣- كتاب المشارع والمطارحات
٤- كتاب حكمة الإشراق
٥- رسالة في اعتقاد الحكماء
٦- قصة الغربة الغربية
٧- الكلمات الذوقية أو رسالة الأبراج
٨- الألواح العمادية
٩- كلمة التصوف
١٠- اللمحات
١١- رسالة أصوات أجنحة جبرائيل
١٢- ديوان شيخ الإشراق
١٣- هياكل النور
شهاب الدين السهروردي
قتل سنة ٥٨٦ هـ
دار روافد

موسوعة

مصنّفات السهروردي

الطبعة الأولى
١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

ISBN: 978-614-426-871-1



دار روافد
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
ت: 71/868980
darrawafed@yahoo.com
التنفيذ الطباعي - دار المحجة البيضاء

موسوعة
مصنّفات السهروردي

١ ـ كتاب التلويحات اللوحية والعرشية
٢ ـ كتاب المقاومات
٣ ـ كتاب المشارع والمطارحات
٤ ـ كتاب حكمة الإشراق
٥ ـ رسالة في إعتقاد الحكماء
٦ ـ قصة الغربة الغربية
٧ ـ الكلمات الذوقية أو رسالة الأبراج
٨ ـ الألواح العمادية
٩ ـ كلمة التصوف
١٠ ـ اللّمعات
١١ ـ رسالة أصوات أجنحة جبرائيل
١٢ ـ ديوان شيخ الإشراق
١٣ ـ هياكل النور

شهاب الدين السهروردي
(قتل ٥٨٦ هـ)

حققه واعتنى به
محسن عقيل



دار روافد
للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

يا قيوم، أيدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور، واجعل منتهى مطالبنا رضاك، وأقصى مقاصدنا ما يعدنا لان نلقاك، ظلمنا نفوسنا، لست على الفيض بضنين.

أسارى الظلمات بالباب قيام ينتظرون الرحمة، ويرجون الخير. الخير دأبك اللهم والشر قضاؤك، أنت بالمجد السني مقتضى المكارم، وأبناء النواسيت ليسوا بمراتب الانتقام.

بارك في الذكر، وادفع السوء، ووفق المحسنين، وصل على المصطفى وآله أجمعين.

شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي

مقدمة كتابه «هياكل النور»

ترجمة السهروردي

طفولته ونشأته:

صاحب هذا الكتاب هو: أبو الفتوح يحيي بن حبش بن أميرك، الملقب شهاب الدين السهروردي، المقتول بحلب، وقيل اسمه احمد وقيل كنيته اسمه، وهو أبو الفتوح.

ولد في «سهرورد» من قرى زنجان في العراق العجمي سنة ٥٤٩هـ ١١٥٤م على اغلب الروايات وسهرورد هذه «خرج منها جماعة من الصالحين والعلماء منهم الشيخ أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله بن محمد ابن عبد الله بن سعد بن الحسن بن القاسم، بن النضر بن القاسم بن محمد ابن عبد الله بن عبد الرحمن بن القاسم ابن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، البكري السهروردي الفقيه الصوفي الواعظ».

ومن الفضلاء الذين أنجبتهم «سهرورد» شهاب الدين هذا، بما تميزت به حياته، وهو يطلب العلم ويتلقى الدرس، ثم يلقيه على تلامذته الذين اشتهروا فيما بعد، وخلدوا بعلوم ما زالت مناهل يستقي منها أهل العلم والفقه والمعرفة، وما زالوا حجة يعود إليها الباحثون في مختلف العلوم الحكمية والفقهية والفلسفية والكلامية وغيرها.

نذكر منهم «الشهرزوري» صاحب نزهة الأرواح وروضة الأفراح، المتوفى سنة ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م، واسمه شمس الدين محمد بن محمود

الشهرزوري الإشراقي، والذي تعتبر ترجمته لأستاذه وشيخه أتم دراسة وأوفى مصدر يعتمده الباحثون، عن حياة «حكيم الإشراق» شهاب الدين السهروردي.

وفي سهرورد قضى طفولته، وفيها تلقى ثقافته الدينية الإسلامية، وربما غير الإسلامية أيضاً كالعلوم العقلية مثلاً، مما كون عنده قاعدة أساسية مكنته من أن يؤسس نفسه على العلوم التصوفية والذوقية الممزوجة بالفلسفة والتجريد.

ولكن الأستاذ سامي الكيالي يورد تفصيلات ليست موجودة عند غيره فيقول: نشأ الطفل شهاب الدين كأكثر أطفال القرية الذين يوجهون منذ نشأتهم الأولى وجهة دينية، فحفظ القرآن ودرب على تلاوة الأوراد، وكان يؤدي الصلوات الخمس بفرح نفساني عميق، لا يمنعه برد الشتاء القارس، في تلك المناطق الباردة أن يحذو حذو شيوخه وأبيه، من القيام في ساعة مبكرة لأداء صلاة الفجر، بل صلوات التهجد والغفران وقيام الليل، كانت الصلاة عنده وهو صغير ليست سجوداً أو تلاوة سورة فحسب، بل اتجاهاً كلياً، نحو الخالق العظيم، أن يأخذ بيده على طريق الخير، ويوجه خطواته نحو الصراط المستقيم.

ويؤكد الشهرزوري انه قضى حياته الأولى بتلك البلدة القريبة من زنجان من أعمال أذربيجان بالعراق العجمي، وهنالك تلقى أول ما تلقى من ثقافات دينية إسلامية وغير إسلامية، عقلية بحثية وتصوفية ذوقية.

وهذه الثقافات وتلك العلوم التي ثقفها بدافع الرغبة الذاتية الملحة فيه، اقتضت ـ كما قيل ـ أن يصاحب من العلماء والحكماء ما أتيح له أن يصاحب. وما يمكن أن يعرفه المرء عن هذه العلوم إنها مزيج من الأفكار

والأبحاث الفلسفية، الهندية والفارسية والأفلاطونية، مضافة إلى علوم القرآن والحديث وما وصل إليه الأوائل، السابقون عليه من مشائيين وغيرهم ممن اشتغلوا بالعلوم الكونية والفلسفية.

فإذا انهينا مرحلة الطفولة والنشأة الأولى، والتي لا يوجد بين أيدينا من مراجع، تتبع تلك الفترة المهمة عن السهروردي طفلاً بين أسرة تتجه إلى العلوم لتنشئ طفلها. وتدفع به إلى أحضان العلوم الإسلامية والاتجاه الكلي نحو الخالق العظيم، ولا يوجد في هذه المراجع، ما يشير إلى من أخذ بيده إلى حيث الارتقاء بالروح والنفس والبدن، وإنما كان الباحثون يشيرون إلى أن سهرورد، دفعت بكوكبة من العلماء الفقهاء، والمفكرين، وقد حملوا اسمها، وشهروها بين البلدان، ومن هنا كانوا يبنون آراءهم على أن سهرورد، كانت تعيش اتجاهاً دينياً إسلامياً والمفروض في هذه الأجواء أن يخرج منها نوابغ في العلوم هذه، فكان أكثر من سهروردي اشتهر فيها. حتى إن تلميذه الشهرزوري نراه لا يأبه كثيراً بمرحلة الطفولة لشهاب الدين السهروردي.

أما عن الذكاء في حالتيه الفطرية أو المكتسبة عنده، فتلك لا جدل حولها، لعلاقتها بالخلق من ناحية، والتلقي من ناحية أخرى، مضافاً إليهما الرغبة الذاتية، ومنافسة الأتراب وحب الاطلاع والمعرفة، وربما حب الفوز على الأقران في البداية وبلوغ المعرفة فيما بعد.

أسفاره وثقافته:

والأسفار التي تكسب المرء معارف جديدة، وثقافات جديدة تناسب المكان الموجودة فيه وتعرفه مبلغ ما وصل إليه الآخرون، وطرائق تفكيرهم وعاداتهم وأحوالهم المعيشية والاجتماعية والدينية والسياسية وغيرها.

وقد تحدث الشهرزوري عن السهروردي من ناحية، وعلى لسانه من

ناحية أخرى حديثاً نتبين منه على أي وجه قضى شبح الإشراق الطور الثاني من أطوار حياته. قال الشهرزوري كان قدس الله روحه كثير الجولان والطوفان في البلدان، شديد الشوق إلى تحصيل مشارك له في علومه، ولم يحصل له. قال في آخر المطارحات: وهوذا قد بلغ سني إلى قريب من ثلاثين سنة، وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها.

وهذا القول إن دل على شيء، فإنما يدل على مبلغ وقيمته ما وصل إليه السهروردي الذي لم يجد من عنده خبراً عن العلوم الشريفة، وقد يقبل المرء على مضض مثل هذا القول المبالغ فيه ولكن أي إيمان عنده هو؟ وأي اعتقاد بلغ، ليقول صراحة «ولا من يؤمن بها».

وفي وهمي هناك أحد أمرين: إما انه تفوق في كل شيء ثقفه وتعلمه حتى فاز على جميع معاصريه وإما انه لم يوافقه معاصروه على مذهبه الممزوج بأوهام فلسفية ـ كما قالوا ـ خشية الوقوع في مهاوي الالتباس والشك، وربما في اعتقادهم الكفر أيضاً إن هم أطاعوه ووافقوه على مذهبه المستحدث من المزيج الذي تعلمه في حياته ودراساته.

وقد أظهرنا الشهرزوري على بعض العناصر التي تتألف منها ثقافة السهروردي الفلسفية والتصوفية، فذكر انه سافر في صغره في طلب العلم والحكمة إلى مراغة، وانه اشتغل بالحكمة على «مجد الدين الجيلي» وانه سافر إلى أصفهان، وفيها قرأ كتاب «البصائر النصيرية» لابن سهلان الساوي وانه سافر إلى غير ذلك من النواحي المتعددة، وصحب الصوفية واستفاد منهم، وحصل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر، والانفراد، ثم اشتغل بنفسه

حتى وصل إلى غايات مقامات الحكماء، ونهاية مكاشفات الأولياء. «الشهرزوري في كتابه نزهة الأرواح وروضة الأفراح» (ص٢٣٣).

وانتقل الشيخ بعد ذلك إلى ماردين ذات الموجة المشائية المتدفقة، فاتصل بشيوخها وعلى رأسهم فقيههم فخر الدين المارديني وتتلمذ عليه واستفاد منه ويؤكد ذلك ابن أبي أصيبعة حيث يقول: حدثني الشيخ سديد الدين بن عمر قال: كان شهاب الدين السهروردي قد أتى إلى شيخنا فخر الدين المارديني وكان يتردد عليه في أوقات، وبينهما صداقة، وكان الشيخ فخر الدين يقول ما أذكى هذا الشاب وأفصحه، ولم أجد في مثله في زماني، إلا أني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره، وقلة تحفظه أن يكون ذلك سببا في تلافه».

وقد يلاحظ المرء منذ البداية أن الثقافة التي تهيأت للسهروردي، كانت ثقافة لها طابعان: أحدهما علمي قوامه الفقه والأصول والكلام والحكمة النظرية، والآخر: طابع عملي قوامه التصوف وما فيه من أعمال الرياضة وأحوال الإرادة، وهي عند الصوفية الخلص سبيل السالك إلى تصفية نفسه وتنقية قلبه وجلاء بصيرته. بحيث يصبح أهلاً لتلقي الأنوار وتجلي الحقائق والأسرار وقد ألف في هذه الفترة رسالة «الغربة الغريبة» على مثال رسالة «ابن سينا» المسماة «رسالة الطير» و«حي بن يقظان» وفيهما بلاغة تامة أشار فيها إلى حديث النفس وما يتعلق بها على اصطلاح الحكماء.

ففي مراغة، برع في الحكمة وأصول الفقه، حيث دارت مساجلات بينه وبين الفخر الرازي الذي تتلمذ هو الآخر على الشيخ مجد الدين الجيلي، ويذكر ابن خلكان أنه «عليه تخرج، وبصحبته انتفع وكان إماماً في فنونه».

وأصفهان المركز الهام للفلسفة المشائية الإسلامية، فيها اتصل اتصالاً

مباشراً بمذهب ابن سينا فترجم له «رسالة الطير» من العربية إلى الفارسية، وكتب فيما بعد شرحاً على الإشارات، ويبدو انه راقه نهر اصبهان المعروف بـ «زندورذ» غاية في الطيب والصحة والعذوبة، بالرغم من وجود الجو الفكري الذي يزدحم بالاتجاهات المتناقضة من مشائية، وصوفية وتجريدية وعابثة لاهية، وربما كان للطبيعة فعلها في النفوس والأذهان مما دفع الشعراء للحديث عنها.

وفي «ميافارقين» أقام أيضاً، يدلنا على ذلك قول ابن أبي اصيبعة حيث قال: حدثني سديد الدين محمود بن عمر المعروف بابن رقيقة قال: كان الشيخ شهاب السهروردي رث البزة، لا يلتفت إلى ما يلبسه ولا له احتفال بأمور الدنيا، قال: وكنت أنا وإياه نتمشى في جامع «ميافارقين» وهو لابس جبة قصيرة، مصرية زرقاء، وعلى رأسه فوطة مفتولة، وفي رجليه زربول، رآني صديق لي، فأتى إلى جانبي وقال:

ما جئت تماشي إلا هذا «الخرنبدا»[1] فقلت له اسكت، هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي، فتعاظم قولي وتعجب، ومضى.

وتذكر المراجع أن الشيخ السهروردي، كان قد قضى وقتاً طويلاً في «ديار بكر»، وفترة مهمة في حياته، لان ديار بكر غدت في تلك الفترة أشبه بجامعة تخرج فيها عدد كبير من العلماء والأدباء الذين كانوا يجدون العناية والرعاية، مما أدى إلى ازدهار الحياة الثقافية والفكرية.

وكانت «ديار بكر» تحت حكم «الاراتقة» الذين خصصوا لبعض العلماء والأطباء رواتب دائمة بسبب خدمتهم للأراتقة، وولوا المناصب لأولئك

(١) خرنبدا: كلمة فارسية تعني حمار.

الذين الموا بأطراف عديدة من الثقافة لذا قصدهم عدد من مشاهير العلماء والأدباء والأطباء، وعلى رأسهم أسامة بن منقذ الأديب الشاعر وصفي الدين الحلي الذي مدح الاراتقة، وقد حفل ديوانه بمجموعة سماها الارتقيات ومحمد بن جابر الأندلسي الذي انهمك بالتأليف وجمال الدين السنجاري وبرهان الدين الموصلي. . .

وشهاب الدين السهروردي من الواضح انه اتصل بالأمير عماد الدين أبي بكر بن قرا أرسلان الارتقي صاحب «خرت برت» خربوط، وألف له كتاباً نال شهرة واسعة ومكانة خاصة سماه «الألواح العمادية» وأهداه للأمير عماد الدين هذا.

وتذكر المراجع بعد ذلك ذهابه إلى الشام. وما ندري إذا كان قد أقام بعد هذه الرحلات في دمشق أو لا، ولكن ابن أبي اصيبعة يذكر عن الشيخ سديد الدين انه قال: فلما فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق، وتوجه إلى الشام، أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء، ولم يجاره أحد. . . ويعود ابن أبي أصيبعة ثانية ليذكر مروره بدمشق دون تفصيل ولكن يشير إلى ذلك فيقول: وحدثني بعض فقهاء العجم قال: كنا مع الشيخ شهاب الدين عند القابون ـ وهي معروفة الآن إحدى أحياء دمشق ـ ونحن مسافرون عن دمشق فلقينا قطيع غنم مع تركمانين فقلنا للشيخ: يا مولانا نريد من هذا الغنم رأساً نأكله، فقال: معي عشرة دراهم خذوها، واشتروا بها رأس غنم، وكان ثم تركماني فاشترينا منه رأسا بها فمشينا، فلحقنا رفيق له، وقال: ردوا الرأس وخذوا اصغر منه، فإن هذا ما عرف يبيعكم، يسوى هذا الرأس الذي معكم أكثر من الذي قبض منكم، وتقاولنا نحن وإياه، ولما عرف الشيخ ذلك، قال لنا خذوا الرأس وامشوا، وأنا أقف معه وأرضيه.

فتقدمنا وبقي الشيخ يتحدث معه ويمنيه، فلما أبعدنا قليلاً، تركه وتبعنا، وبقي التركماني يمشي خلفه ويصيح به وهو لا يلتفت إليه، ولما لم يكلمه لحقه بغيظ وجذب يده اليسرى وقال: أين تروح وتخليني، وإذا بيد الشيخ قد انخلعت من عند كتفه، وبقيت في يد التركماني ودمها يجري، فبهت التركماني وتحير في أمره ورمى اليد وخاف، فرجع الشيخ واخذ تلك اليد بيده اليمنى ولحقنا، وبقي التركماني راجعا، وهو يتلفت إلينا، حتى غاب، ولما وصل الشيخ إلينا رأينا في يده اليمنى منديله لا غير..

وربما نستدل بعد هذه الحكاية أنه كان في طريقه إلى حلب التي كانت المرحلة الأخيرة والحافلة بمتاعبه وغربته، وآخر حياته. ففي حلب كان ميدان المناظرة بينه وبين العلماء وربما أفرغ في هذه الفترة كل مخزونه العلمي بنوعيه: الفلسفي النظري، والتصوفي العملي، إضافة إلى اجتهاداته في كل هذه الميادين. مدافعا عن مذهبه «الاشراقي» الذي كان سبباً أو ربما حجة عليه، في حين كان في رأيه حجة له، ولندخل حلب في زمن الحكم الأيوبي حيث السلطان الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي هو الذي كان صاحبها في ذلك الوقت.

السهروردي في حلب:

يكاد يكون ابن أبي اصيبعة هو المرجع الوحيد لكل من تناول السهروردي شهاب الدين بالدراسة والبحث وحتى هو لم يذكر تفصيلات عن هذه المرحلة الخطيرة لشهاب الدين إنما يورد دليلاً يمكن الإفادة منه على التعميم، فيقول: وحدثني صفي الدين خليل بن أبي الفضل الكاتب قال: حدثنا الشيخ ضياء الدين صقر رحمه الله تعالى: إن في سنة خمسمائة وتسعة وسبعين، قدم إلى حلب الشيخ شهاب الدين السهروردي، ونزل في

مدرسة الجلاوية وكان مدرسها يومئذ الشريف رئيس الحنفية «افتخار الدين رَحِمَهُ اللَّهُ» فلما حضر شهاب الدين الدرس وبحث مع الفقهاء. كان لابساً دلقاً وهو مجرد، بإبريق وعكاز، وما كان احد يعرفه، فلما بحث وتميز بين الفقهاء وعلم افتخار الدين انه فاضل، اخرج ثوباً عتابياً وغلالة وبقياراً وقال لولده: تروح إلى هذا الفقير وتقول له: والدي يسلم عليك ويقول لك: أنت رجل فقيه وتحضر الدرس بين الفقهاء، وقد سير لك شيئاً، تكون تلبسه إذا حضرت، فلما وصل إلى الشيخ شهاب الدين وقال له ما أوصاه، سكت ساعة وقال: يا ولدي حط هذا القماش وتفضل اقض لي حاجة، واخرج له «فص بلخش» في قدر بيضة الدجاجة رمّاني ما ملك أحد مثله في قده ولونه، وقال: تروح إلى السوق، تنادي على هذا الفص، ومهما جاب، لا تطلق بيعه حتى تعرفني، فلما وصل به إلى السوق، قعد عند العريف، ونادى على الفص، فانتهى ثمنه إلى مبلغ خمسة وعشرين ألف درهم فأخذه العريف وطلع إلى الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين وهو يومئذ صاحب حلب، وقال هذا الفص، قد جاب هذا الثمن، فأعجب الملك الظاهر قده ولونه، وحسنه، فبلغه إلى ثلاثين ألف درهم، فقال العريف حتى انزل إلى ابن افتخار الدين وأقول له، واخذ الفص، ونزل إلى السوق وأعطاه له، وقال له: رح شاور والدك على هذا الثمن، واعتقد العريف إن الفص لافتخار الدين، فلما جاء إلى شهاب الدين السهروردي وعّرفه بالذي جاب الفص، صعب عليه واخذ الفص، وجعله على حجر وضربه بحجر آخر حتى فتته، وقال لولد افتخار الدين، خذ يا ولدي هذه الثياب، ورح إلى والدك قبل يده عني وقل له: لو أردنا الملبوس ما غلبنا عنه، فراح إلى افتخار الدين، وعرفه صورة ما جرى فبقي حائراً في قضيته.

وأما الملك الظاهر، فإنه طلب مدرس العريف وقال: أريد الفص، فقال يا مولانا أخذه صاحبه ابن الشريف افتخار الدين مدرس الجلاويّة.

فركب السلطان ونزل إلى المدرسة وقعد في الإيوان، وطلب افتخار الدين إليه وقال: أريد الفص، فعرفه انه لشخص فقير نازل عنده، قال: ففكر السلطان ثم قال: يا افتخار الدين إن صدق حدسي، فهذا شهاب الدين السهروردي، ثم قام السلطان واجتمع بشهاب الدين، وأخذه معه إلى القلعة، وصار له شأن عظيم، وبحث مع الفقهاء في سائر المذاهب وعجزهم واستطال على أهل حلب، وصار يكلمهم كلام من هو أعلى قدرا منهم فتعصبوا عليه وأفتوا في دمه حتى قتل، وقيل: إن الملك الظاهر سير إليه من خنقه.

قال: ثم إن الملك الظاهر بعد مدة، نقم على الذين أفتوا في دمه وقبض على جماعة منهم واعتقلهم وأهانهم واخذ منهم أموالا عظيمة وكأني بالسهروردي المقرب إلى الملك الظاهر، وهو يدخل القصر الملكي، شأنه شأن من يفاخر به الملك ويحترمه ويقربه، فيشار إليه على انه المتقدم على جميع العلماء في حلب، وربما أخذ مكاناً لم يأخذه غيره من معاصريه، فكثر حساده، وتزايد الوشاة والطاعنون، وربما الحاقدون عليه.

يستقبله الملك الظاهر ويدنيه من كرسي السلطنة ويستمع إليه، معجباً بحكمته وعلومه وما يجد من هو أفضل حجة وأكثر دراية وعلماً، حين بان له فضل عظيم، وعلم باهر حسّن موقعه عند الملك الظاهر، وصار مكينا عنده، مختصا به.

فالسهروردي حين حضر درس الشريف افتخار الدين وبحث مع الفقهاء من تلاميذه وغيرهم وناظرهم في عدة مسائل، فلم يجاره أحد منهم وظهر

عليهم، وظهر فضله للشيخ افتخار الدين فقرب مجلسه وأدناه، وعرف مكانه في الناس، ومن ذلك الحين تألب عليه الفقهاء وكثر تشنيعهم عليه، فاستحضره الملك الظاهر وعقد له مجلساً من الفقهاء والمتكلمين فباحثوه وناظروه، فظهر عليهم بحججه وبراهينه وأدلته، وظهر فضله للملك الظاهر، فقربه وأقبل عليه وتخصص به. فازداد تغيظ المناظرين عليه، ورموه بالإلحاد والزندقة.

وهذه المساجلة هي التي ذكرها ابن أبي اصيبعة التي أوردها عن الشيخ سديد بن رقيقة التي يتحدث فيها عن مقتل السهروردي، حين اتهمه الفقهاء بالمروق عن الدين مما سبب الحكم عليه بالإعدام.

ويبدو أن الخلاف كان قد بلغ ذروته حول السهروردي بين متهم ومدافع وفي هذا يقول ابن شداد قلت: وأقمت بحلب سنين للاشتغال بالعلم الشريف ورأيت أهلها مختلفين في أمره، وكل واحد يتكلم على قدر هواه. فمنهم من ينسبه إلى «الزندقة والإلحاد» ومنهم من يعتقد فيه الصلاح وانه من أهل الكرامات ويقولون: ظهر لهم بعد قتله ما يشهد له بذلك، وأكثر الناس على أنه كان ملحداً، لا يعتقد شيئاً.

هذا التناقض الواضح كثير في المراجع، حتى في رواية الشيخ سيف الدين الآمدى إلا انه لم يتهمه بالزندقة أو الإلحاد، وإنما يؤكد على قلة عقل السهروردي يقول: اجتمعت بالسهروردي في حلب، قال لي: لا بد أن املك الأرض، فقلت له، من أين لك هذا؟ قال: رأيت في المنام كأني شربت ماء البحر، فقلت: لعل هذا يكون اشتهار العلم وما يناسب هذا، فرأيته لا يرجع عما وقع في نفسه، ورأيته كثير العلم قليل العقل.

ربما بلغ مرحلة من العلم بعيدة، وربما في تأويل الأحلام إضافة إلى

العلوم الأخرى كما يرى صاحب النجوم الزاهرة من أن: السهروردي كان يعاني علوم الأوائل والمنطق والسيمياء وأبواب النيرنجيات ـ وهي أخذ يشبه السحر وليست بحقيقة ـ ويروى مع صاحب اعلام النبلاء عن ابن أبي اصيبعة إن له نوادر شوهدت عن هذا الفن «السيمياء» ومن ذلك: حدثني الحكيم إبراهيم ابن أبي الفضل بن صدقة أنه اجتمع به، وشاهد منه ظاهر باب الفرج ـ في حلب ـ وهم يتمشون إلى ناحية الميدان الكبير، ومعه جماعة من التلاميذ وغيرهم، وجرى ذكر هذا الفن وبدائعه وما يعرف عنه وهو يسمع، فمشى قليلاً وقال: ما أحسن دمشق، وهذه المواضع، قال فنظرنا وإذ من ناحية الشرق جواسق عالية متدانية بعضها إلى بعض، مبيضة وهي أحسن ما يكون بناية وزخرفة، وبها طاقات كبار، فيها نساء، ما يكون أحسن منهن قط، وأصوات مغان، وأشجار متعلقة بعضها مع بعض وأنهر جارية كبار ولم نكن نعرف ذلك من قبل. فبقينا نتعجب من ذلك، وتستحسنه الجماعة وانذهلوا لما رأوا، قال الحكيم فبقينا كذلك ساعة، ثم غاب عنا، وعدنا إلى رؤية ما كنا نعرفه من طول الزمان قال لي:

إلا أن عند رؤية تلك الحالة الأولى العجيبة، بقيت أحس في نفسي كأنني في سنة خفية ولم يكن إدراكي كالحالة التي أتحققها مني.

مقتله ومدفنه:

ولعل العماد الأصفهاني هو المؤرخ الوحيد الذي يروي قصة مقتل شهاب الدين السهروردي يقول: ٥٨٨ ـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتلميذه شمس الدين، بقلعة حلب أخذ بعد أيام، وكان فقهاء حلب تعصبوا عليه، ما خلا الفقيهين ابني جميل، فإنهما قالا: هذا رجل فقيه، ومناظرته في القلعة ليست بحُسْن، ينزل إلى الجامع، ويجتمع الفقهاء

كلهم ويعقد له مجلس وكان له تصانيف من جملتها «تفسير القرآن» على رأيه، وكتاب سماه «بالرقم القدسي» وكتاب آخر يقال له «الألواح العمادية» في الخلاف ما تزجُجْ له عليهم حجه. وأما علم الأصول، ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه، وقالوا له: أنت قلت في تصانيفك «إن الله قادر على أن يخلق نبياً»، وهذا مستحيل، فقال لهم: ما حدا لقدره أليس القادر؟ إذا أراد شيئاً لا يمتنع منه؟ قالوا بلى. قال: فالله قادر على كل شيء، قالوا: إلا على خلق نبي فانه يستحيل، قال: فهل يستحيل مطلقاً أم لا؟

قالوا: قد كفرت، وعملوا له أسباباً لأنه كان بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم.

ويذكر أكثر المؤرخين أن الفقهاء، كتبوا بذلك إلى الملك الناصر صلاح الدين، وحذروه من فساد عقيدة ابنه الملك الظاهر بصحبته للشهاب السهروردي، وفساد عقائد الناس إن أطلق، فانه يفسد أي ناحية من البلاد، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك.

فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه بخط القاضي الفاضل، وهو يقول فيه: إن هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله ولا سبيل انه يطلق، ولا يبقى بوجه من الوجوه. ولما بلغ شهاب الدين السهروردي ذلك أيقن أنه يقتل، وليس من جهة للإفراج عنه، اختار أن يترك في مكان منفرد، ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقى الله تعالى ففعل به ذلك.

وأما ابن خلكان فيتفق مع ياقوت في القول «حبسه ثم خنقه» ولكن ابن خلكان يعود فيذكر ما ذكره القاضي بهاء الدين المعروف بابن شداد قاضي حلب في أوائل سيرة صلاح الدين، وقد ذكر حسن عقيدته فقال: كان كثير

التعظيم لشعائر الدين، وأطال الكلام في ذلك، ثم قال: ولقد أمر ولده صاحب حلب بقتل رجل يقال له السهروردي، قيل عنه: انه معاند للشرائع، وكان قد قبض عليه ولده المذكور، لما بلغه من خبره وعرف السلطان به فأمر بقتله فقتله وصلبه أياماً.

وقد اختلفت الأقوال في مقتله، فابن أبي أصيبعة يذكر أنه قتل في أواخر سنة ٥٨٦هـ وكذلك يرى الشهرزوري تلميذه في نزهة الأرواح وروضة الأفراح ص٢٣٤، ولكن ابن خلكان في رواية سبط بن الجوزي عن ابن شداد يتفق مع ياقوت الحموي على انه سنة ٥٨٧هـ ويزيد ابن خلكان على ياقوت بقوله: لما كان يوم الجمعة بعد الصلاة سلخ ذي الحجة سنة سبع وثمانين وخمسمائة أخرج الشهاب السهروردي ميتاً من الحبس بحلب فتفرق عنه أصحابه. عمره ثمان وثلاثين سنة.

وقيل انه قتل بسيف، أو انه حُطّ من القلعة وأحرق، وقيل انه قتل وصلب أياماً. ومهما يكن من أمر فإن الدكتور «محمد مصطفى حلمي» يرى أن السهروردي لقي مصرعه في الخامس من شهر رجب سنة ٥٨٧هـ الموافق التاسع والعشرين من يوليو «تموز» ١١٩١ وان عمره كان ثمان وثلاثين سنة، ولكن ياقوت يرى أنه قد قارب الأربعين.

وقول آخر للذهبي: أن السهروردي خير بالكيفية التي يريد بها الموت فاختار أن يموت جوعاً لأنه كان له عادة بالرياضيات، فمنع من الطعام حتى تلف وعاش ستا وثلاثين سنة.

وأما صاحب «مرآة الجنان» فيقول: وعمره ثمان وقيل ست وثلاثون. ويتفق معه ابن أبي اصيبعة. وهكذا فقد أسدل الستار عليه، ليلقى وجه ربه، في ساعة حددها خالقه، الذي له الأمر من قبل ومن بعد.

وعندما تحقق القتل كان كثيراً ما ينشد:

أرى قـــدمـــي أراق دمـــي وهـــان دمـــي فـــهـــا نـــدمـــي

إلا إن ابن أبي أصيبعة وصاحب أعلام النبلاء ذكرا: أنه قال عند وفاته وهو يجود بنفسه لما قتل.

قـل لأصـحـاب رأونـي مـيـتـا فـبـكـونـي إذ رأونـي حـزنـا
لا تـظـنـونـي بـأنـي مـيـت لـيـس ذا الـمـيـت والله أنـا
أنـا عـصـفـور وهـذا قـفـصـي طـرت عـنـه فـتـخـلـى رهـنـا
وأنـا الـيـوم أنـاجـي مـلأً وأرى الله عـيـانـا بـهـنـا
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها لـتـرون الـحـق حـقـا بـيـنـا
لا تـرعـكـم سـكـرة الـمـوت فـمـا هـي إلا انـتـقـال مـن هـنـا
عـنـصـر الأرواح فـيـنـا واحـد وكـذا الأجـسـام جـسـم عـمّـنـا
مـا أرى نـفـسـي إلا انـتـم واعـتـقـادي أنـكـم أنـتـم أنـا
فـمـتـى مـا كـان خـيـرا فـلـنـا ومـتـى مـا كـان شـرا فـبـنـا
فـارحـمـونـي تـرحـمـوا أنـفـسـكـم واعـلـمـوا أنـكـم فـي أثـرنـا
مـن رآنـي فـلـيـقـوّ نـفـسـه إنـمـا الـدنـيـا عـلـى قـرن الـفـنـا
وعـلـيـكـم مـن كـلامـي جـمـلـة فـسـلام الله مـدح وثـنـا

ويضيفان حدثني بعض أهل حلب قال: لما توفي شهاب الدين رحمه الله، ودفن بظاهر مدينة حلب وجد مكتوباً بأعلى قبره «الشعر قديم».

قد كان صاحب هذا القبر جوهرة مـكـنـونـة قـد بـراهـا الله مـن شـرف
فـلـم تـكـن تـعـرف الأيـام قـيـمـتـه فـردهـا غـيـرة مـنـه إلـى الـصـدف

أقول إن قبر السهروردي المترجم، ضمن مسجد خارج باب الفرج،

وذلك المكان المشهور عند العوام بالساليوردي، وهو عن يسار الزقاق المعروف ببوابة القصب الذي يرحل منه إلى محلة الجديدة.

مصنفاته:

واعتمدنا فيها على بعض المعاجم وخاصة دائرة المعارف الإسلامية.

إن نظرة سريعة إلى مصنفاته وتعددها وتنوعها لدليل على سعة الأفق الفلسفي والفقهي الذي حمله هذا الرجل، إلى جانب العطاء السخي في كل المجالات المعرفية والبحثية، القلبية منها والتجريدية، والمعاني التي تفننت نفسها المبدعة، وأسست علميتها على قدر كبير لما تبلغه أو تحصله مثيلاتها المعاصرة لها.

لغة أصيلة لا تعرف الدونية، تمد ذراعاتها فتحتضن التراث النقي، وفقه عالي المستوى يستوقف العالم قبل أن يلفت نظر الباحث في العلوم الشرعية، وفلسفة ترتفع إلى درجة تدحض الفلسفات الوافدة من الشعوب الأخرى، فتهضمها وتطوعها، وتعملها حتى تجعلها طيعة ترد على الدخلاء والمدعين.

تمازج وتفاعل في معمل ليس كيمياوياً هذه المرة، بل هو معمل العقل المتفتح المنساب بلا تكلف، والمنطق المطبوع بطابع عصره والمتميز عنه، والمتقدم عليه في كل مستلزمات الإثبات الفكري.

وحكمة تمتد في الأرحب والأكثر ظلالاً، تجمعت باستدعاء ذاتي يستمتع بأطايب الذوق، ليصقل المعاني ويذيبها خمرة صوفية، تتسلسل في مجرى الروح المشتاقة، لتنضم إلى باقة المتصوفة والحشد المخزون في ذاكرة التاريخ.

لقد فتح السهروردي باب عقله وروحه وذهنه، وانصرف يجوب أجواء

العالم الثقافي والفكري في عصر اصطرعت فيه الفلسفة والتصوف والحكمة والمنطق وعلم الكلام والبيان، والفقه، وامتدت إلى كل ناحية من العالم، تدفعها تارة وتتحرش بها تارة، وتزاحم أخرى لتبحث عن مكان تستقر فيه فاستطاع أن يجعل من ذاته مصيفاً تلتقي فيه هذه الأنواع من العلوم، ليجعل منها مذهبان رصد له كل حياته وفعله مكان الإشراق حصيلة للتفاعل في عقل السهروردي، الذي تمثل الأروعين العصر الأيوبي الذي تنوعت فيه المذاهب الإسلامية، وتعددت المسميات والمنسوبات.

وفكر العالم وثقافته في أخطر أبعاده وأعماقه «الفلسفة والحكمة والتصرف» ومشكلة الإيمان والإله التي شغلت الخليقة من أول وجودها، فانصبت اهتماماته على «علم الأنوار» «والحقيقة» «والتوراني» «والظلماني» «والروحاني» «والأنوار القاهرة وفعلها» «والهيئات» «والبرازخ» وغيرها، من رموز اصطنعها للتعبير عن «مذهبة الإشراقي المسمى بحكمة الإشراق» فما هي مصنفاته التي تدل على هذه الشخصية المبدعة التي تمثلت علومها خير تمثيل؟

١ ـ «**المشارع والمطارحات**»: وهو يشتمل على العلوم الفلسفية الثلاثة من منطق وطبيعيات، وإلهيات ذكره ابن خلكان في وفيات الأعيان ٦/ ٢٧٠ ومفتاح السعادة ١/ ٢٤٧، وإعلام النبلاء للذهبي ١٢/ ٩٧، وطبقات الأطباء ٦٤٦.

٢ ـ «**التلويحات**»: وهو كتاب في المنطق، والطبيعيات والإلهيات. ذكرها صاحب مرآة الجنان ٣/ ٤٣٤ وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/ ٩٧، ووفيات الأعيان ٦/ ٢٧٠، ومفتاح السعادة ١/ ٢٤٧ وأعلام النبلاء ٢٩٢، ومعجم الأدباء ١٩/ ٣١٦، طبقات الأطباء ٦٤٦ والفلاكه والمفلوكون ٩١

وطبقات الشافعية ٢/ ٤٤٢ والتصوف المقارن ١١٢ ومجموع الفتاوى لابن تيميه ١٨/ ١٩، ومعجم المؤلفين لكحالة ١٣/ ١٨٩.

٣ ـ **«حكمة الإشراق»**: وهو قسمان: قسم تناول فيه السهروردي المنطق وجعله من القسم الثاني بمثابة التمهيد، إذ عرض فيه لأمور كثيرة، هي عنده مقدمات لأمور هي عنده مقدمات لمطالب في القسم الثاني وقسم خصصه للأنوار الإلهية، وقد جعل عنوان القسم الأول «ضوابط الفكر». وجعله في مقالات ثلاث: المقالة الأولى في المعارف والتعريف، والمقالة الثانية، في الحجج ومبادئها والمقالة الثالثة، في المغالطات وبعض الحكومات، بين أحرف إشراقية وبين أحرف مشائية، وجعل عنوان القسم الثاني: «الأنوار الإلهية»، ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها، وجعلها في مقالات خمس:

١ ـ المقالة الأولى: في النور وحقيقته، ونور الأنوار وما يصدر عنه أولا.

٢ ـ المقالة الثانية: في ترتيب الوجود.

٣ ـ المقالة الثالثة: في كيفية فعل الأنوار والأنوار القاهرة، وتتميم القول في الحركات العلويّة.

٤ ـ والمقالة الرابعة: في تقسيم البرازخ، وهيئاتها، وتركيباتها وبعض قواها.

٥ ـ والمقالة الخامسة: في المعاد والنبوات والمنامات. ذكرها كحالة في معجم المؤلفين ١٣/ ١٨٩ والإعلام ٨/ ١٤٠.

ذكره: ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء ٦٤٦ ووفيات الأعيان ٦/ ٢٧٠ ومعجم الأدباء ١٩/ ٣١٦ وطبقات الشافعية للأسنوى ٢/ ٤٢٢

ومفتاح السعادة ١/ ٢٤٧، وسير أعلام النبلاء ١٣/ ٩٧ وأعلام النبلاء ٢٩٣ والتصوف المقارن ١١٢ والأدب في العصر الأيوبي للدكتور محمد زغلول سلام ٩٦ والفتاوى لابن تيمية ١٨/ ١٩.

٤ ـ «اللمحات» وهو مختصر صغير في العلوم الحكمية الثلاثة «منطق وطبيعات والهيات» ذكرها الذهبي في سير أعلام النبلاء باسم «اللمحه» ١٣/ ٩٧، وكذلك أعلام النبلاء للطباخ ٢٩٣ وابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء «كتاب اللمحة» ٦٤٦، وفي الفلاكة والمفلوكون بعنوان اللمحات ٩١ وياقوت في معجم الأدباء بعنوان «اللمحة» ١٩/ ٣١٦.

٥ ـ «الألواح العمادية» وهو كتاب في العلوم الحكمية ومصطلحاتها ذكرها ياقوت في معجم الأدباء ١٩/ ٣١٦ وفي طبقات الأطباء ٦٤٦، ومعجم المؤلفين ١٣/ ١٨٩ وأعلام النبلاء ٢٩٢، والإمارات الأرتقية ٥٠٣ والفتاوى لابن تيمية ١٨/ ١٩ ومقدمة هياكل النور للدكتور محمد علي أبو ريان ١٠ والإعلام ٨/ ١٤٠.

٦ ـ «هياكل النور أو الهياكل النورية»: وهو كتاب يشتمل على أنظار فلسفية. وأذواق إشراقية، كتبه السهروردي بالعربية، وترجمه هو إلى الفارسية، ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء ١٣/ ٩٧، ومفتاح السعادة ١/ ٢٤٧ ووفيات الأعيان ٦/ ٢٧٠ ومعجم الأدباء ١٩/ ٣١٦ وإعلام النبلاء ٢٩٢ ومعجم المؤلفين ١٣/ ١٨٩ وطبقات الأطباء ٦٤٦ ومفتاح السعادة ١/ ٢٤٧ ومرآة الجنان ٣/ ٤٣٤ والأدب في العصر الأيوبي ٩٦ وطبقات الشافعية ٢/ ٤٤٢.

٧ ـ «المقاومات»: وهو مختصر جعله السهروردي من التلويحات

بمثابة الذيل أو اللواحق على حد تعبير السهروردي نفسه، ذكره ياقوت في معجم الأدباء بعنوان «المقامات» ١٩/ ٢١٦ وأعلام النبلاء بعنوان كتاب المقاومات ٢٩٢ وكذلك في طبقات الأطباء ٦٤٦.

٨ ـ «الرمز الموحي»: وهو كتاب لم يذكره أحد ممن عرض لآثار السهروردي غير الشهرزوري.

٩ ـ «المبدأ والمعاد»: وهو بالفارسية ولم يذكره أحد غير الشهروزري.

١٠ ـ «بستان القلوب»: وهو مختصر في الحكمة، كتبه السهروردي بالفارسية لجماعة من أصحابه في أصفهان.

١١ ـ «طوارق الأنوار»: ذكره الشهرزوري ولم يذكره «ريتر».

١٢ ـ «التنقيحات في الأصول»: ذكره الشهرزوري ولم يذكره «ريتر» وذكره صاحب مفتاح السعادة ١/ ٢٤٧ وذكره الاسنوى في طبقات الشافعية بعنوان «التلقيحات في أصول الفقه» ووافقه ياقوت في معجم الأدباء ١٩/ ٣١٦ بعنوان التنقيحات في أصول الفقه» ومثله ابن خلكان في وفيات الأعيان ٦/ ٢٧٠ ومثلهم في مرآة الجنان ٣/ ٤٣٤.

١٣ ـ «كلمة التصوّف»: ذكره الشهرزوري بهذا العنوان وذكره «ريتر» بعنوان «مقامات الصوفية» وذكره ياقوت بعنوان «المقامات» في معجم الأدباء ١٩/ ٣١٦ وربما كان.

١٤ ـ «البارقات الالهية»: ذكره الشهرزوري، ولم يذكره «ريتر».

١٥ ـ «النفحات السماوية»: ذكره الشهرزوري. ولم يذكره «ريتر».

١٦ ـ «لواقح الأنوار»: ذكره الشهرزوري. ولم يذكره «ريتر».

١٧ ـ «الرقم القدسي»: ذكره الشهرزوري. ولم يذكره «ريتر» في

الفلاكة والمفلوكون صفحة ٩١ بعنوان « الرقم القدسي في تفسير القرآن على رأي الأوائل».

١٨ ـ «اعتقاد الحكماء»: ذكره الشهرزوري ولم يذكره «ريتر».

١٩ ـ «كتاب الصبر»: ذكره الشهرزوري، ولم يذكره «ريتر».

٢٠ ـ «رسالة العشق»: ذكرها الشهرزوري بهذا العنوان، وذكرها «ريتر» باسم «مؤنس العشاق» وهي بالفارسية.

٢١ ـ «رسالة ورحالة طفولية»: ذكرها الشهرزوري ولم يذكرها «ريتر» وهي بالفارسية.

٢٢ ـ «رسالة المعراج»: ذكرها الشهرزوري ولم يذكرها «ريتر» وهي بالفارسية، وذكرها ياقوت في معجم الأدب بعنوان «المعارج» ١٩/ ٢١٦ وأعلام النبلاء بعنوان «كتاب المعارج» ٢٩٣ ووافقه ابن أبي أصيبعة بهذا العنوان ٦٤٦ وكذلك في سير أعلام النبلاء ١٣/ ٩٧.

٢٣ ـ «رسالة روزى اجماعت صوفيات»: ذكرها الشهرزوري، ولم يذكرها «ريتر» وهي بالفارسية.

٢٤ ـ «رسالة عقل»: ذكرها الشهرزوري، ولم يذكرها «ريتر» وهي بالفارسية.

٢٥ ـ «رسالة أوزاير جبريل»: وهو بالفارسية.

٢٦ ـ «رسالة برتونامه»: وهي مختصر بالفارسية في الحكمة تناول فيها السهروردي شرح بعض المصطلحات.

٢٧ ـ «رسالة لغة موران»: وهي حكايات رمزية، كتبت بالفارسية.

٢٨ ـ «رسالة غربة الغريبة»: ذكرها الشهرزوري هكذا، وذكر «ريتر» بعنوان «الغربة الغريبة» وهي قصة رمزية تأثر فيها السهروردي بقصة «حي بن

يقظان» لابن سينا. ذكرها ياقوت في معجم الأدباء ١٩/ ٣١٦ بعنوان «الغربة الغريبة» وفي وفيات الأعيان «الغربة الغريبة» ٦/ ٢٧٠ وكذلك في أعلام النبلاء ٢٩٣، ومرآة الجنان كذلك ٣/ ٤٣٤ بعنوان «الرسالة الغريبة».

٢٩ ـ «رسالة صفير سيمرغ»: وهي بالفارسية.

٣٠ ـ «رسالة الطير»: ذكرها الشرزوري هكذا، وذكر «ريتر» باسم «ترجمة رسالة الطير» وهي ترجمة فارسية لرسالة ابن سيناء ذكرها ابن خلكان في وفيات الأعيان قال «على مثال رسالة لابن سينا» ٦/ ٢٧٠ ونفسه في أعلام النبلاء ٢٩٣، ومقدمة هياكل النور، فترجم رسالة الطير من العربية إلى الفارسية على أنها لابن سينا.

٣١ ـ «رسالة تفسير آيات من كتاب الله» و«خبر عن رسول الله» ذكرها الشهرزوري، ولم يذكرها «ريتر».

٣٢ ـ «رسالة غاية المبتدى»: ذكرها الشهرزوري، ولم يذكرها «ريتر».

٣٣ ـ «التسبيحات ودعوات الكواكب»: ذكرها الشهرزوري، ولم يذكرها «ريتر» بالاسم، وأكبر الظن أنه عدها ضمن نصوص متفرقه للسهروردي يجمعها اسم واحد هو «الواردات والتقديسات».

٣٤ ـ «أوعية متفرقة»: ذكره الشهرزوري.

٣٥ ـ «السراج الوهاج»: ذكره الشهرزوري وشكك في صحة نسبته إلى السهروردي وذلك إذ يقول «والأظهر أنه له».

٣٦ ـ «الدعوة الشمسية»: ذكره الشهرزوري.

٣٧ ـ «الواردات الإلهية بتحيرات الكواكب وتسبيحاتها»: ذكرها الشرزوري.

٣٨ ـ «مكاتبات إلى الملوك والمشايخ»: ذكرها الشهرزوري.

٣٩ ـ «كتب في السيمياء»: ذكرها الشهرزوري، دون أن يعين أسماءها ولم يزد عن قوله: «إنها تنسب اليه» وذكره ابن أبي أصيبعة في طبقات أنه كان يعرف علم السيمياء وله نوادر شوهدت عنه من هذا الفن ٦٤٢. ومثله في أعلام النبلاء ٢٩٤، ومثله في مرآة الجنان ٣/ ٤٣٤، ونحوه في النجوم الزاهرة ٦/ ١١٤ ونحوه في مفتاح السعاده ١/ ٢٤٧ وسير أعلام النبلاء للذهبي ج ١٣/ ٩٧.

٤٠/ «الألواح»: ذكرها الشهرزوري مرة أخرى، على أنها بالفارسية وكان قد ذكرها قبل ذلك على أنها بالعربية.

٤١ ـ «تسبيحات العقول والنفوس والعناصر»: ذكرها الشهرزوري.

٤٢ ـ «الهياكل»: ذكرها الشهرزوري، مرة أخرى على أنها بالفارسية، وكان قد ذكرها قبل ذلك باسم الهياكل «النورية» على أنها بالعربية.

٤٣ ـ «شرح الإشارات»: ذكره الشهرزوري، وهو بالفارسية.

٤٤ ـ «كشف الغطاء لإخوان الصفاء»: لم يذكره الشهرزوري، وذكره «ريتر».

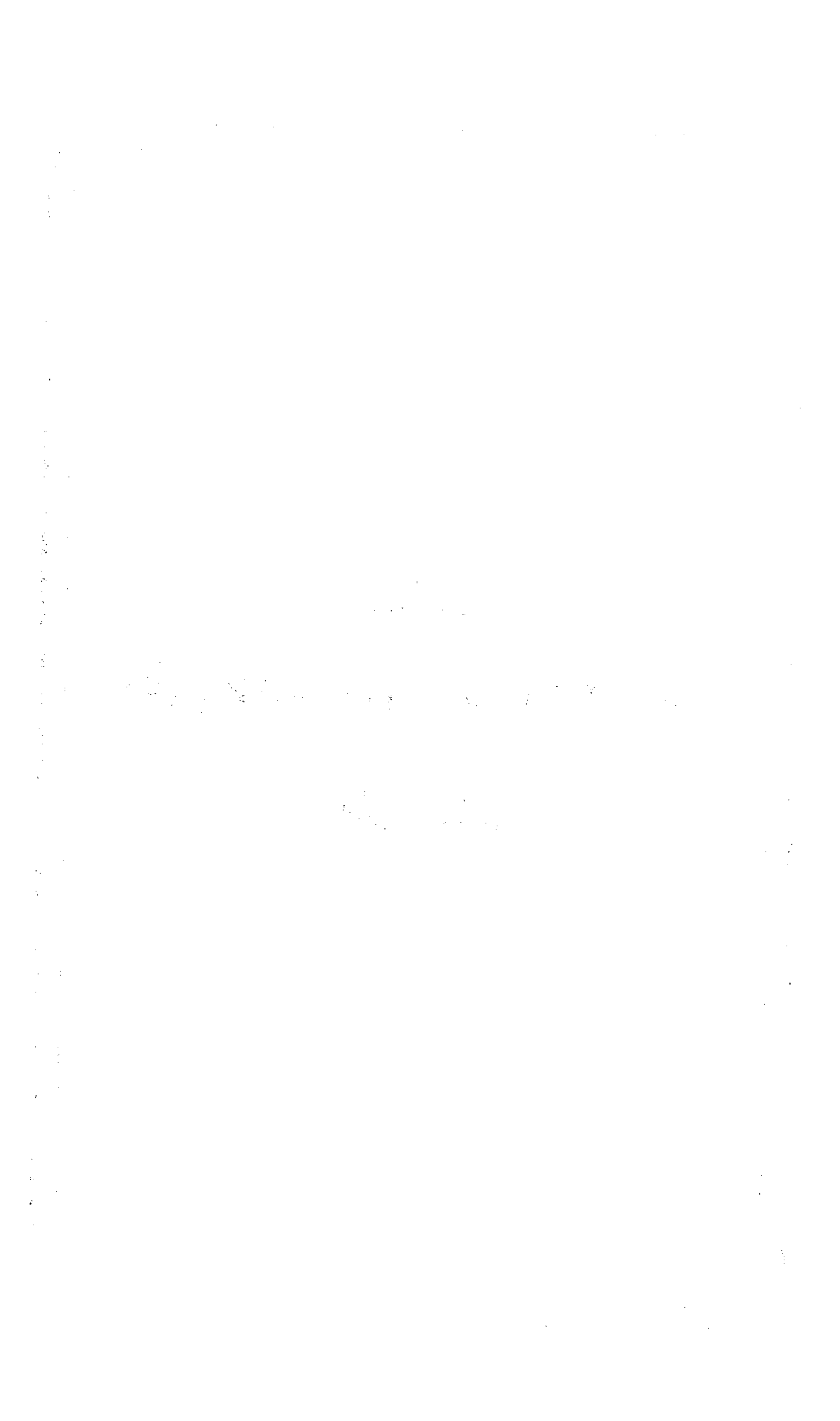
٤٥ ـ «الكلمات الذوقية والنكات الشوقية»: رسالة الأبراج، لم يذكرها الشهرزوري، وذكرها «ريتر».

٤٦ ـ رسالة لا عنوان لها: لم يذكرها الشهرزوري، وذكرها «ريتر» وأشار إلى أن موضوعاتها هي: الجسم، والحركات، والربوبية، والمعاد، والوحي، والإلهام.

٤٧ ـ «مختصر صغير في الحكمة»: لم يذكره الشهرزوري، وذكره «ريتر» وأشار إلى أنه يتناول العلوم الحكمية الثلاث: من منطق، وطبيعيات، وإلهيات.

٤٨ ـ «طائفة من المنظومات»: ذكرها الشهرزوري تفصيلاً، وأشار إليها «ريتر» إجمالاً وذكر أنها وردت في معجم الأدباء لياقوت، وفي نزهة الأرواح للشهرزوري، وفي ثلاث رسائل ص ١٠٣ ـ ١١٢ لاشبيس وختك.

كتاب
التلويحات اللوحيّة والعرشيّة
(العلم الثالث)



بسم الله الرحمن الرحيم

ربّنا آتنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة.

تباركتّ ربّنا خالق النور ومبدأ الوجود ارزقْنا شوق لقائك والصعود إلى جناب كبريائك واجعل ذواتنا من الطاهرات الكاملات فالفارقاتِ العائداتِ إليك، إِنك وليّ الأيد وصاحب الطّول العظيم المجيد.

هذا هو الشروع في علم ما بعد الطبيعة من **التلويحات اللوحيّة والعرشيّة** لم التفتْ فيها إلى المشهور من مذاهب المشّائين بل أنقّح فيها ما استطعتُ وأذكر لبّ قواعد المعلّم الأوّل وعلى الله توكّلي إِنه القائم على كلّ نفس ومنه بدؤ كلّ بادٍ وإليه أوبة كلّ آيب.

وفيه أطوار تقسيمٍ وضوابط وخمس موارد والمرصاد الأخير وتتقدّم على الكلّ مقدّمة.



مقدمة

أنه لما كان الأمور منها ما لا يتعلّق بأعمالنا كالسماء والأرض، ومنها ما يتعلّق بها؛ سُمّي العلم المتعلّق بالأول الحكمة النظريّة وبالثاني الحكمة العمليّة. وينقسم الثاني إلى حكمة خُلقيّة ومنزليّة ومدنيّة: باعتبار أنّ الإنسان يحتاج إلى معرفة الفضائل ليقتضيها والرذائل ليجتنب عنها فاحتاج إلى الأول.

وباعتبار معرفة مصالح منزله إلى الثاني ليعلم تدبيره وكيفيّة النظام اللائق به والواجب من المشاركة بين أهله. وباعتبار أن يعرف ما ينبغي من المشاركة مع الناس وأهل المعمورة واستبقاء النوع إلى الثالث.

والحكمة النظريّة لها أقسام:

فما يتعلّق بأمور غير مادّية أصلاً كالواجب الحقّ والعقول ونحوها وأقسام الوجود المطلق ـ التي وإن خالط شيء منها المادّة لكن لا على سبيل الافتقار إليها لطبيعتها ـ يسمَّى العلم الأعلى؛ وموضوعه أعمّ الأشياء وهو الوجود المطلق ويبحث عن أعراضه الذاتيّة.

وأقسامه: فمنه العلم الكلّي أي الذي فيه تقاسيم الوجود ومنه الإلهي، وما يتعلّق بأمور متعلّقة بالمادّة لكن الوهم يجرّدها ولا يحتاج في فرضها موجودةً إلى مادّة خاصّة مستعدّة سُميّت الحكمة الوسطى وموضوعها الكم، فمن حيّز المتّصل الهندسة ونحوها، ومن المنفصل الحساب وما يليه.

والذي يتعلّق بالمادّة غير متجرّد أصلاً بل مفتقر إلى موادّ خاصّة واستعداداتٍ وتغيّرات سُمّي العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم من حيث أنّ فيه مبدأ حركةٍ وسكونٍ وتغيّرٍ ولا يخرج الأمور عن القسمين وكلٌّ من ثلاثته، وأمّا تقاسيمه فنذكرها في تلويحات ثلاثة:

التلويح الأوّل
في قول جمليّ وإشارات إلى المقولات

اعلم أنّ الوجود والشيئيّة من حيث مفهومهما لا جنس ولا فصل لهما فلا حدّ ولا لازم أظهر منهما فلا رسم.

والتعريف بأنّه الذي ينقسم إلى فاعلٍ ومنفعلٍ أو قديمٍ وحادثٍ أو ما يصحّ أن يُخبّر عنه وإيرادُ لفظةِ ما والَّذي ومَن وهُوَ ونحوها في تعريف شرحه لا حاصل له، فإنّ الأربعة الأُولى يدخل في حدّها الوجود ولا تُعرَّفُ إلاّ به مع اعتبار افادة واستفادة أو سبقِ عدمٍ أو لا سَبْقه فيكون من الأغاليط التي بُيّنَت لك، وهذه الألفاظ كلّها من أسماءِ الوجود إمّا مرادفةً له أو أخصّ وأخْذُ الشيء في حدّ نفسه أغلوطة عرفتَها فتصوُّره بديهيٌّ فطريٌّ لا حاجة له إلى شرح، والشيئيّة تُحمَل على الأشياء غير متأصّلة ولا شيء مطلقًا بل هي تابعة للمتخصّصات من الماهيّات في التعقّل.

ولا واسطة بين الوجود والعدم. وأخذ بعض الناس محمولاتٍ على الحقائق كاللونيّة على أنواعها على أنّها غير موجودة ولا معدومة وسمّاها أحوالاً فغلط من الكلّيّات التي هي غير معدومة عن الأذهان ولا موجودة في الأعيان، فيقال لهم إذا كان السواد معدوماً فلونيته معدومة فإنّه إذا لم يكن السواد موجوداً فلا تحقّق لونيته فإذا وُجد السواد فلونيته إن بقيت على العْدم فللموجود صفة معدومة يوصف بها هذا محال، وإن حصلت فوُجدت، وقالوا إن الوجود من هذا القبيل والأشياء تمتاز بالأحوال، والعجب إنّ في الوجود إمّا ما به الاشتراك أو ما به الافتراق وكلٌّ عنده غير موجود ولا معدوم فليس في الوجود موجود، وإذا علمتَ أنّ صفة الشيء إمّا أن تكون حاصلة له فهي موجودة والحصول هو الوجود أو لم تحصل فهي معدومة ولا مشاحّة في الأسماء فما سمَّوه ثابتاً هو ما سمّيناه موجوداً وما سمّوه نفياً هو العدم.

وزعم أيضاً أنّ المعدوم الممكن شيء والمنفيّ هو المحال والممكن ثابت قبل الوجود، يقال له الماهيّة المعدومة ليست بموجودة فوجودها منفي مسلوب وهو ممكن فهو مبطل كلامهم، ثمّ إنْ ثبت الوجود المعدوم للماهيّة كما هو مذهبه في

الممكن وما ثبت لِشيء من الصفات يوصف به فالوجود يوصف به المعدوم هذا محال، ثمّ الذي أشير إليه بهذا إِن كان قبل الوجود ثابتاً وهو هذا فيكون قبل الوجود موجوداً أو لم يكن هذا فهذا لم يكن قبل الوجود ممكناً بلى قد ينعدم عن الأعيان الموجود في الأذهان وبالعكس.

مقسِمٌ إنّ الموجود إِمّا أن يكون في المحلِّ أو لا يكون، وبالصيغة الأولى نعني أنّه يكون في شيء شائعاً فيه لا كجزءٍ منه ويُسمَّى هو حالاً وما فيه محلَّه، وقد وقع الاحتراز من كون الإنسان في الخطب والوتد في الحائط ولجزئيّ في الكلّي والشيء في الزمان والمكان بالقيد الأوّل، وعن الكون الجزء في الكلّ بالقيد الثاني، والذي هو في المحلّ: منه ما يستغني المحلّ عنه في قوامه فيتقوّم هو دونه ومنه ما لا يستغني، والأول يسمّى عَرَضاً ومحلُّه موضوعاً بالاضافة إليه والثاني صورةً ومحلّه هيولى وإن كان الهيولى قد تقال على محلٍّ بالنسبة إلى الصورة الغير الحاصلة بعدُ وبالنسبة إلى الحاصلة يسمّى موضوعاً فيكون واقعاً بالاشتراك على هذا وعلى اعتبار الاضافة إلى العرض، والعرض لا يغيّر جوابَ ما هو والصورة مغّيرةٌ، واعتبرْ بثوب أسود ابيضّ وماءٍ صار هواءً وعدمِ تغيّر الجواب في الأوّل وتغيّرِه في الثاني. فالعرض هو الموجود في الموضوع والجوهر هو الموجود لا في موضوع سواءٌ استغنى عن المحلّ اصلاً أو حلّ ولم يستغن المحلّ عنه كالصور، وأقسام الجوهر أربعة: جسمٌ وجزءاه الهيولى والصورة والخارج عن هذه الأقسام الثلاثة المفارقات ولم يخرج عن هذه الأقسام من أنّه إِما جسم أو واحد جزءَيه أو غيرها.

(٣) **فصل** ومن خاصيّة الجوهر أنه ليس له ضدّ على اصطلاح الحكماء فإنّ الضد عبارة عندهم عن ذاتين متعاقبتين على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف والبُعد والجوهر لا موضوع له وإن غُيّر لفظ الموضوع بالمحلّ فبعض الجواهر كالصور لها ضدّ، ومن خاصيّة الجوهر أنّ بعضه يُقصَد بالإشارة كجزئيات الأجسام ولا توجد هذه لغيره، وأنّ بعضه يقبل الضدّين لتغيّره في نفسه، وقُيّد بهذا ليخرج عنه تغيّرُ الظنِّ الكاذبِ صادقاً فإنه لِتغيّرِ الأمر في نفسه لا لذاته.

وكُلّ موجود في الموضوع إمّا أن يُتصوّر ثباته أو لا يتصوّر أصلاً وهذا هو الحركة كانت في الكيف أو في الكمّ أو الوضع أو المكان وقد سبق تعريفه، وما يُتصوّر ثباته فإمّا أن تُعقَل ماهيته دون القياس إلى غيرها أو لا تعقل إلاّ بالقياس إلى غيرها وهذه هي الإضافة كالأبوّة والبنوّة لا الأب والابن فإنّ لكلّ منهما وجوداً جوهرياً ثم ربما تلحقه الإضافة بعد حين كالأب وإن كان يسمّى المضافَ الغيرَ البسيط وكالمعلوم والعلم فإنّ المعلوم ماهيّة ذاته تتحقّق دون الاضافة ولكن لا من حيث كونها معلوماً والأوّل هو المضاف الحقيقي البسيط.

سؤال العلّة قيل أنّها لا بدّ وأن تكون قبل المعلول وهذا محال إذ العلة لا يُعقَل مفهومها إلاّ مع المعلول وإذ لا معلول لا علّيّة.

جواب هويّة ما حُمل عليه العلّيّة تتقدّم على هويّة ما حُمل عليه المعلوليّة لا من حيث العلّية والمعلولية وهذان معاً والمتضايفان متعاكسان وإذا اشتبه عليك ما يتعاكس إليه أحد المتضايفين فارجعْ إلى حدّ الاضافة وانظر إلى أنّها بوضع ماذا تصير موضوعةً وبرفع ماذا ترتفع فتعرف قسيمَهُ المتعاكَس عليه وتلحق هذه جميع المقولات بحسب مساواة أو أشدّية أو مشابهة ونحو هذه، والذي يُتصوّر ثباته معقولاً دون إضافةٍ فإمّا أن يحصل تصوّره دون اعتبارٍ أَن يُوجِب التجزّي وعدم التجزّي ونسبةً وترتيباً في نفسه ومحلّه أو يحصل تصوّره موجباً لذاته هذه الأشياءَ وهذا هو الكمّ وهو ما لذاته يقبل التجزّي والّلاتجزّي والتناهي والّلاتناهي والمساواة والّلامساواة وتلحق هذه بالجسم بتوسّطه.

سؤال عرّفتَ الكمّ بهذه ولا تُعرَّف إلاّ به؟

جواب ليس هذا حدّاً حقيقيّاً ولا رسماً كما ينبغي وليس كلّ ذاتي يخطر بالبال مفصّلاً كما دريتَ وإنّ أُخطر جملةً، فالعامّة عرفوا الجسم وأخذوا فيه جملةَ جزءَيه الهيولى والصورة وفي التفصيل احتاج إلى الحجّة وإن كان ذلك يحصل بتنبيه أيضاً، والجسم أشهر من جزءَيه المفصّلين إلاّ إجمالاً بل ربما كان الإنسانيّة أشهر من النفس وإن أخذت في تعقّلها البتة في الذهن مجملاً، فهذه وإن كانت تتقوّم بالكَمّيّة

فهي أشهر من اخطارها مفصّلةً مستقلةً، فجُعلت كشرح اسم في تقسيم لا حدّاً ولا رسماً كيف والعوالي من المقولات لاجنس لها ولا فصل لها فلا حدّ لها فهي ظاهرة.

وقُسم إلى كميّة متَّصلة وهي التي يوجد لأجزائها حدّ مشترك تتلاقى عنده، وقُسمت إلى غير قارّ الذات كمقدار الحركة التي تتّصل أجزاؤها بالآن وقارّها، وقسم إلى مجرّد طول مأخوذٍ في العقل وجدَه يسمّى خطّاً ومع العَرْض يسمّى سطحاً ومع العمق يسمّى جسماً تعليمياً، وهذه الأبعاد أَعراضُ كما ستعرف، وظُنّ أنّ المكان من أنواع الكمّ المتّصل ومن حدّه السطح والباقي من المضاف فلا استحقاق للنوعية له، وإلى كمّية منفصلة وهي التي لا يوجد لأجزائها ذلك كالعدد، وليس القول نوعاً منه بل أمرٌ يلحقه ذلك، والخفّة والثِقَل اللذان هما عبارتان عن قوة محرّكة للشيء إلى الوسط أو عنه ظنّ أنهما من الكمّية وليس كذا وما ظُنّ أنه مساواة أُخذ من تقاوم شيئَين في جذب عمود الميزان وإذا اشتدّ الجذب لشدّة الثقل سُمّي تفاوتاً، وفي الحقيقة المساواة هو انطباق طرفَي كلّ من شيئَين على طرفي الآخر مع انطباقهما وما ليس كذا فلا مساواة فيه، وقسم الكمّ أيضًا إلى ذي وضع وغيره وهو ما لأجزائه اتصّال مع ثبات يمكن أن يقال أين كلّ واحد منهما من الآخر وخرج منه من أنواع المتّصل الزمان داخلاً فيما لا وضع له الذي ليس كذا، والكمّيات لا ضدّ لها إذ ثلاثة المتصلات تجتمع والزمان لا يتعاقبها على موضوعها فإنّ موضوعه الحركة والمنفصلات كلّ نوع أقلّ موجود في الأكثر فلا مضادّة، والزوج والفرد ليسا بضدّين بل الفرد هو العدم المقابل للزوج فليس بذات وأُخذت الذات في حدّ الضدّين ثمّ الفرد يتقوّم بالزوج كما قال الشيخ المبرّز «ابن سينا» وعنى أن العدميّات في مفهومها تتقوّم بالوجوديّات، والمتّصلات لا تضادّ المنفصلات للاجمّاع وأمّا من غيرها فلا مضادّة، وما يؤخذ اضداداً في الكمّ كالانحناء والاستقامة في الخطوط والأقلّية والأكثرية في المنفصل والأصغرية والأكبرية في قسيمه فالأوّلان كيفيات في كميات وهذه ليس بينها غاية الخلاف

وتختلف بالاضافات إمّا لا ننكر أنّ المقدار الأكبر وسمّي ج في نفسه والأصغر وهو ب المتّصلين المتعاقبين على مادّة واحدةٍ بالتخلخل والتكاثف لا يجتمعان حتّى لو حذف غاية الخلاف كانا ضدّين، والذي يُعقَل غيرَ متعلّق لنفسه بهذه الأشياء من قبول التجزّي ونحوه هي الكيفية وهي هيئة قارّة لا يحوج تصورُها إلى أمرٍ خارجٍ عنها وموضوعِها ولا اعتبارِ ما ليس بواجبٍ فيها من التجزئة والترتيب ونحوهما، فمنه كمالات واستعدادات والأولى محسوسة وغير محسوسة، وأُولاهما منها الثابت كحمرة الورد وملوحة ماء البحر وتسمّى كيفيات انفعالية ومنها الغير الثابت كحمرة الخجل وتسمّى انفعالات، وثانيهما منه الثابت كعلم العليم وحلم الحليم وتسمّى ملكات ولا يشترط في الملكة الوجود بالفعل بل القدرة على الاحضار متى شاء من غير تفكّر، ومنه ما لا يثبت كمرض المصحاح وسمّي حالاً، والاستعدادات منها ما للمحسوسات وما لغيرها، ومنها ما للامتناع كالصلابة المتأبّية عن قبول الانفصال والمصحاحيّة لا الصحّة ويسمّى قوة طبيعيّة وما للقبول كاللِين والممراضية ويسمّى لا قوة طبيعية، ومن الكيف ما يختصّ بالكم كاستقامة الخطّ، ولمّا كان المحمول عليه الوجود إِمّا موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر وإِمّا موجوداً فيه إمّا غير قارّ الذات كالحركة أو قارّها الذي لا يُعقل إلاّ مع الغير وهو المضاف، والقارّ الغير الإضافي إمّا أن يوجب لذاته التجزّي والنسبة وهي الكمّيّة أو لا يوجب لذاته ذانّك وهو الكيف، فانحصرت الامّهات من المقولات في خمسة.

سؤال وما يُدريك لعلّ أحد الأقسام ينقسم أيضاً؟

جواب القسمة حاصرة بالنفي والإثبات وما ينقسم أقسامه تحته، وأَمّا باقي ما أُخِذ من المقولات كالأين وعُرِّفَ بأنّه عبارة عن كون الجوهر في المكان ومتى الذي هو عبارة عن كون الجوهر في الزمان وخصّ اسم السؤالين بجوابيهما والمِلْكُ والجِدة الذي هو عبارة عن كون الجوهر في محيطٍ بكلّه أو بعضه منتقلٍ بنقله كالتقمّص والتختّم والوضع وهو هيئة تحصل من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض نسبةً مختلفةً بالجهات وأن يفعلَ وهو تأثير الجوهر في غيره تأثيراً غير قارٍّ وأن ينفعلَ وهو

تأثّر الجوهر عن غيره غير قارّ تأثّره وفي الحقيقة متى وأين والملك والوضع لا يُعقَل إلاّ وأن يُعقَل الاضافة قبلها فإنّه إذا كان الجسم في المكان ولم يحصل له هيئة إلاّ الاضافة إليه وهي إضافة خاصّة وكونه فيه ليس وجوداً له بل وجود إضافةٍ فإذا كانت الاضافة ذاتية للكلّ وكلّ ذاتيّ عامٌّ إمّا جنسٌ أو جزءُ جنسٍ فالاضافة تَعمّ هذه الأشياء فليست بأجناس عامّة، والفعل والانفعال حركة تضاف تارة إلى الفاعل وأخرى إلى القابل فنفس الاضافة ما استحقّت المقولية.

سؤال خالفتَ المعلّم الأوّل «ارسطاطاليس» والجمهور؟

جواب أمّا المقولات فليست مأخوذة عن المعلّم بل عن شخصٍ فيثاغوريّ يقال له ارخوطس وليس له برهان على الحصر في العشرة والبرهان هو الذي نتّبع.

سؤال ما تعرّضَت لدخول الأشدّ والأضعف في كلّ من المقولات؟

جواب لكثرة المغالطات فيه فترى شخصاً يقول لا أشدّ في الكمّ ثم يعترف بأنّ خطّاً أطول من خطٍّ أو أعظم وتعلم أن الطول والعظم ليسا بمقدارين زايدين على الخطّ بل أخذ الخطّ على أنّه عبارة عن الطول فحسبُ ثم يقول أنّه ليس أشدّ خطّيّةً لأنّ هذا اللفظ لا يطاق بل أشدّ طُولاً ويُطلَق أنّ مقدار هذا الخطّ أكبر وسُلّم أنّه نفس المقدار ويعتمد على أنّ حدّ الخطيّة يعمّهما، وكذلك يعمّ حدّ البياض الأشد فيه والأضعف.

سؤال للاشدّيّة حدّ تقف عنده؟

جواب فمن يسلّم قد وقد ويسلّم أنّ العدد لا يشتدّ لأنّه لا يقال كذا أشدّ عدديّةً ثمّ يقول عدد كذا أكثر من عدد كذا والكثرة والعدد واحد ويعتمد كثيراً على اطلاق الألفاظ، ويأخذ الحيوانيّة في حدّها الحسّاسيّة والمتحرّكيّة ثمّ الذي له حاسّتان وتحريك ضعيف لا بدّ وأن يساوي ذا الحواسِّ التامّة والتحريكاتِ القويّة والمبدأ الأقوى في ذلك وليس كذا، ويأخذ الجوهر أنّه لا شدّة فيه ويسلّم كثيراً أنّ المفارقات المستغنية عن المحلّ أصلاً أتمّ قواماً وتجوهراً من الصور المنطبعة مع أنّ

الحكماء المتقدّمين قاطبةً على أنّ جواهر هذا العالم كظلٍّ للعالم الأعلى كيف ساواها في الجوهريّة؟ وفي الأكثر يقتصر على مجازيّ الاطلاقات فلستُ أُحبّ هذا.

سؤال الأولويّة والأشدّيّة تقال فيما بين ضدّين؟

جواب الوجود الواجبيّ والعلّيّ أتمّ من الوجود المعلوليّ وأشدُّ إذ لا أعني بالشدّة القدرة على الممانعة ونحوها بل أنّه أتمّ وأكمل، ولا تعاقُب لهما على موضوع واحدٍ ولا ضدّيّة ولا سلوك.

(٤) **ضابط** وما وراء الجوهر منْ هذه إلاّ عداد العوالي أعراض وتتبدّل هي أو من نوعها أو من جنسها على محلٍّ والحقيقة كما هي غير متغيّرة فيها جواب ما هو، ورأيتَ الشمعة يتغيّر لونها وشكلها وأبعادها وهي هي ومجموع الأعراض عرض فالجسم التعليميّ عرض والمقدار عُرِّفَتْ عرضيّته بالتخلخل والتكاثف.

(٥) **رمز عرشيّ** الجرم العينيّ لا يتقوّم بمقدار مّا وامتداد مّا كلّيّ فإنّه لا يكون إلاّ في الذهن فكيف يقوّم العينيَّ؟ ولا يُتصوّر أن يقال في الجرم امتدادٌ حاصل هو جوهر وآخر هو عرض لأنّ الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون منه جوهر وعرض، ثمّ إنّ الامتداد الجوهريّ موجود في كلّ جسم وجزءه وما في الكلّ أكثر ممّا في الجزء، وكذا إذا تُخلخل الجسمُ إن بقى الامتداد الجوهريّ كما كان وهو مقدار لا شكّ فليس في كلّ الجرم المتخلَخل الزايدِ مقدارُه الصورة الجرميّة وهو محال وإن زاد فحصل منه شيء آخر وهو كم بذاته فإذن المقدار واحد في الجسم وهو عرض، وللجسم جزء ثابت جوهريّ هو الهيولى وآخر عرض متجدّد به أعداد الأجسام مع بقاء الحقائق النوعيّة فليس الجسم محض الجوهر، ولمّا بُرهن على أن لا هيولى دون مقدار فيكون مقدار ما يلزمها على سبيل البدل كالوحدة والكثرة وليس من شرط ما لا يتحقّق الشيء دونه أن يقوّم وجوده واعتبرْ بزوايا المثلّث، فليس الامتداد صورة جوهريّة كما ظنّ الجمهور وإن سُمّيتْ صورةً فلا بأس، والعدد أيضاً قد يختلف في ماءٍ فيتّحد ويتكثّر وحقيقته

محفوظة والحدّ واحد والعدد له خواصّ ومراتب وأنّى يكون للعدم ذلك؟ فبطل كلام مَن زعم أنها أمور معدومة، وليست الخمسة جزءاً مقوّماً لحقيقة العشرة لأنّا نعقلْها شيئاً واحداً دون النظر إليها.

سؤال العدد ضدّ الواحد فكيف يتقوّم به لأنّه إذا تكثّر شيء بطلت وحدته؟

جواب بطلت وحدة كانت قبل التكثّر وحصلت آحاد مقوّمة والعشرة حقيقة نوعيّة واحدة ليست عشرة لنفسها بل هي كثرة وعشرة لغيرها والإضافة بيّن عرضيّتها.

سؤال قيل أنّها ليست بشيء؟

جواب لو كانت الأبوّة نفس مفهوم الشخص الموصوف بها لكان أباً أبداً وليس كذا ولو كانت سلبيّة أو عدميّة كان سلبها أو عدمها عن محلّها وجوديّاً فيه والتالي باطل.

وهذا طريق في اثبات وجود باقي العوالي، فالمعيار في عرضيّتها تبدّلُها أو شيء منها أو زوالها وانحفاظ المجموع، والشكل أو اللون لو كان له قوام بنفسه إن لم يكن مشاراً إليه فليس هو، وإن أشير إليه من جميع الجهات فله الأبعاد وشارك بها جميع الأجسام وفارقها في السوادية فهي في الجسم وفُرضت دونه، وإن أشير إليها لا من جميع الجهات فهي في مستقلّ بالجهة وهو الجسم وكانت مجرّدة هذا محال، ومن هذا يُعلَم أنّ الصور لا تنتقل وكذا الأعراض لأنّها لدى المفارقة تستقلّ بالحركة والجهات فلها أبعاد ثلاثة إذ ستّة الجهات مستدعية لثلاثة الأبعاد فهي مع الجسمية وقد فُرضت مفارقةً لها فهو ممتنع وأيضاً أن مفارقّها لمحلّ غير أن حلولها في آخر وبين الآنين زمانٌ قامت فيه بنفسها.

(٦) **ضابط** وما قام بنفسه محال أن ينطبع في غيره إذ لا بدّ في الحلول من أن يكون شائعاً فيه ملاقياً للكلّ بالكلّ وما قام مستقّلاً بالأبعاد لا يتداخل، هذا لك قانون فاحفظه.

(٧) **فصل** وإذا ثبت الشكل الكريّ ثبتت الدائرة لأنّ الكرة إذا قُطعت بنصفين

حصلت الدائرة، وأيضًا إذا فُرض جسم ممتدّ مستقيم يلازم أحد طرفيه نقطة والآخر يتحرّك مستمرّاً على سطح إلى أن يعود إلى نقطةٍ فارقها حصلت من حركته دائرة، وموجب التضريس من القائلين بالجزء يلزمه أنَّ محلَّ الثلمة إن كان ينسدّ بصحاح الجواهر فسدّت بها فتساوت الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط وإن كان بأقلّ من جوهرٍ فانقسم الجزء الذي هو مبنى الخيال، وإذا ثبتت الدائرة والخطوط ثبت متساوي الأضلاع من المثلّث ويجوز دور أحد ضلعي القائمة على الزاوية فيرتسم مخروط، والوجود والعرضيّة دريتَ أنهما غير ذاتيّين للماهيات والوجود يقع بالتشكيك على الواجب أولى وأوّلَ ثمّ على الجوهر همّ على القارّ الذات والغير الإضافيّ منه أتمّ، ومن الكمّ ما لا يتقدّم على جميع الكيف إذ من الكيفيّات علومٌ، والحقيقة اعتبار ذهنيّ فيقال على المقول عليه بعد الوجود وإن كان مفهومه معقولاً قبلهما.

(٨) **خاتمة وإشارة** وإذا فهمتَ أنّ الأربعة لها مفهوم وهو من الكمّ المنفصل فصورتها في المدرِك منك، إن كان جسماً ممتدّاً بامتداده فالكمّ المنفصل صورته تكون طابقت المتّصل هذا محال، فمدرِكها غير جرميّ وليكُن هذا لك من البراهين العرشيّة على وجود النفس.

التلويح الثاني
في الكلّي والجزئي والنهاية
واللّانهاية والاعتبارات العينية والذهنية

(٩) **والوجود** ينقسم إلى الكلّي والجزئيّ وقد عرفَتهما وليست الإنسانيّة الكلّيّة معنىً واحداً عامّاً موجوداً بعينه في الجزئيات فإنّ هذا الإنسان غير ذاك الإنسان، فلو كان في كلّ واحد شيء منها وكان إذا بطل بطل جزؤها فما بقيت إنسانيّة وليس كذا بل في كلّ شخص إنسانيّة تامّة ما ضرّه عدم الآخرين وفي الذهن ما لم يضرّه عدمه أيضاً فلِكلٍّ إنسانيّةٌ تخصّه، والكلّي إنما هو في الذهن وهو ما أُخذ من الصورة من

جزئيٍ طابقته وغيرَه كشمعةٍ إذا أخذت رشماً من شيء لم تختلف بورود أشباهه فمعنى اشتراكها فيها مطابقتها لها، والعموم والخصوص والكلّيّة والجزئيّة عرفتَ أنها عوارض للماهيّة من حيث مفهومها وهي صالحة من حيث هي لحملِ كلٍّ وقسيمِه عليها، والكلّيّ تكثّره في الأعيان لا بد وأَن يكون فيما يقع بالتواطؤ بشيء زائد فإنّ أربعة من الماء والطير اختلف عدداهما بهما وهذه الأربعة غير تلك فلو كان كونها هذه بمطلق الأربعيّة لكانت هي هذه وليس فأُولات المحلّ من الماهيات تغايرها باختلاف حواملها أو بالزمان إِن اتّحد المحلّ كسوادين حصلا في محلّ واحد ولكنّ أحدهما بعد بطلان الآخر ومن هذا تعلم أنّ لا حصول لمثلى صورةٍ وعرضٍ في محلّ واحدٍ لعدم المميّز بالحامل والزمان.

سؤال يكون أحدهما حاصلاً في زمان جَ والآخر في زمان بَ فاجتمعا؟

جواب إضافات الأزمنة لا تُميّز الحاصل بعدها لأنها إذا بطلت بطلت الإضافة إليها وإن بطل الشيء مع زمانه فلا يجتمع مع ما بعده.

فإذا كان الزمان ممّا يمتاز به المثلان فلا يتصوّر إعادة ما انعدم لأنّ الكائن في الزمان الثاني غير ما كان في الزمان الأوّل فكلّ واحد منهما يتشخّص بزمانه، فإن قيل يعاد الأوّل بإعادة زمانه قيل أنّ الزمان إِن أعيد فيكون الزمان قد وُجد في زمانين قبل وبعد فيلزم للزمان زمان إلى غير النهاية وهو محال.

(١٠) **فصل** والفصل علمتَ أنّه لا يقوّم حقيقة الجنس بل وجود مخصّصه، والنوع البسيط ما ليس فيه جعلان جعلٌ لجنسه وجعلٌ آخر لفصله، والغير البسيط ما يغيّر فصلهُ جوابَ ما هو ولكن لجنسه وفصله جعلان كصورة الحيوانيّة فإنّ جعلها ووجودها ليس جعْلَ جسميّها في الأعيان بل تستبقي الجسميّة في الأعيان والحيوانيّة غير باقية، والأمور الزائدة على الماهيّة إذا لم تقتضها الماهيّة لذاتها فلحوقُها بها لعلّةٍ فكلّ عرضيّ يعلّل إمّا بالماهيّة كالزوايا الثلاث للمثلّث فإنها لو أمكنت نسبتها إليه لانفرض دونها ويستحيل ذلك ولو وجبت بغيره لأمكنت بالنسبة إليه وقد بطل وهي حادثة فممكنة فالمرجّح والموجب نفس الماهيّة، وإِمّا أن يعلّل بخارج الماهيّة

إذ لو وجب بذاته ما انضاف إلى غيره عرضيّاً له وإذا لم يترجّح بنفس الماهيّة فتعيّن بغيرها لأنك ستعلم أنّ الممكن لا بدّ له من مرجّح.

(١١) **ضابط** فيما يجب فيه النهاية وما لا يجب وهو طور تقسيم آخر ينفعُنا في أمرٍ سيأتي، كلّ عدد آحاده موجودة معاً وله ترتيب وضعيّ أو طبيعيّ يجب فيه النهاية أمّا الترتيب الوضعيّ فكما للأجسام وسبق برهانه، وأمّا الطبيعيّ فكالعلل والمعلولاتِ والصفاتِ والموصوفاتِ الموجودةِ المترتّبةِ معاً فإنّا إذا وجدنا سلسلةً موجودة غير متناهية من هذين لنا أن نحذف في العقل من بين أيّ عددين اتّفق عدداً متناهياً ونوصّل على الترتيب فنأخذ السلسلة معه تارة وليكُنْ ج ودونه أخرى وليكُنْ ب فإمّا أن يكون في مقابلة كلّ واحدٍ واحدٍ من أعداد ج واحدٌ واحدٌ من أعداد ب وهو محال إذا زاد عليه ج بالعدد المحذوف فلا بدّ من التفاوت وليس في وسط الترتيب للتوصيل وكلّ تفاوت لاعداد غير واقع في وسطٍ فهو في جانبٍ فاستمرّت سلسلة ج وب انتهت دونها وزاد عليها ج بالقدر المتناهي وما زاد على المتناهي بمتناهٍ فهو متناهٍ، ويستعمل أيضاً ههنا البرهان العرشيّ من أنّ بين كلّ واحدٍ واحدٍ من الأعداد إمّا أن لا يتناهى فينحصر بين حاصرين مترتّبين فيمتنع، أو يتناهى فلا يبقى واحد فيه على الترتيب إلاّ وبينه وبين أيّ واحدٍ كان من الترتيب متناهٍ فالكلّ متناهٍ والفاقدُ لأحدِ الشرطين من الوجود معًا والترتيب ليس لهذا البرهان إليه سبيل ولا يجب فيه النهاية كالنفوس البشريّة الموجودة معاً دون الترتيب أو الحركات التي بخلافها.

(١٢) **فصل** ولمّا انساق الكلام إلى ههنا فنعمل ميزانا في الاعتبارات الذهنيّة والعينيّة فإنّ من الأمور ما يزيد على الماهيّة ذهناً وعيناً ومنها ما يزيد ذهنًا فقط.

القسطاس الأوّل: أخذنا في الوجود العينيّ امتداداً طويلاً معيّناً ثلاثة أذرع مثلاً سميّناه وكلّ ما ساواه ج على أنه اسم لكلّ ما مقداره كذا وامتداداً دونه وسمّيناه وما ساواه ب فجيم أخذنا صورته الكلّيّة في الذهن الواقعة بالتواطؤ على جزئياته وباء كذلك وأخذنا في الذهن الامتداد المطلق المقول على الجيم والباء وغيرهما فطابق

الامتداد المطلق جزئيّات ج وجزئيّات ب العينيّة وطابق ج جزئيّاته وب جزئيّاته فأقول جزئيّات ج في الأعيان ليس فيها جهتان طابقها الامتداد بجهةٍ والجيميّة بالأخرى بل هو امتداد واحد في الأعيان مثلاً ثلاثة أذرع وطابق الامتداديةَ لذاته والجيميّة أيضاً وليس شيء منه طابق الامتدادية غير ما طابق الجيميّة في الأعيان.

سؤال فيه امتدادية وزايد؟

جواب إن كان في الأعيان فالزايد أيضاً امتداد فليت شعري كمّ الأصل وكمّ الزائد والكلام عائد إليهما، وأمّا في الذهن فليس مفهوم الجيميّة والامتداديّة واحداً وإلاّ فالامتداد قيل على باء فكان كذا الجيم وليس كذا بل كلّ جزئيّ من الجيم امتداد واحد وجيم واحد وشخص واحد وكذا باء، فتعيّن ههنا ضابطان: أحدهما أنّه لا يلزم من التغاير الذهنيّ التغاير العينيّ، والثاني أنّ الجيم والباء ليس الامتياز بينهما بما وراء الامتداد بل بكمالٍ ونقصٍ في نفسيهما فكلّ كلّيّ واقع بالتشكيك لا يلزم أن يكون الامتياز بين شخصيّاته في الوجود بما وراء الماهيّة كبُعدين طويل وقصير ذكرناهما من حيث هما كذلك ليس الطول وراء البعدية امتاز به غيره وكذا إلاّ شدّ بياضاً والنقص بلى يجوز أن يكون ثَمَّ مميّزات أخرى ولكن حكمتُ بعدم اللزوم عند التفاوت.

(١٣) **فائدة** لا يجوز أن يقال الوجود في الأعيان زائد على الماهيّة لإنا عقلْناها دونه فإنّ الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا ولم نعلم أنه موجود في الأعيان فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتّباً موجوداً معاً إلى غير النهاية وعرفتَ استحالته.

سؤال الوجود وكونه موجوداً واحدٌ فما لغيره منه فله في ذاته؟

جواب فهمناه مضافاً إلى الجنّ مثلاً كما سبق ولم نعلم أنه حصل فوجود الوجود غيره كما قيل في أصل الماهيّة ولو كان موجوداً لكونه وجوداً فكان لماهيّته كذا فلا يتصوّر أن ينعدم ثمّ إذا زاد وجود الوجود عليه متسلسلاً لا يحصل الوجود للشيء إلاّ وإن يوجِدَ الفاعلُ وجودَ وجوده وهكذا صاعداً فلا يحدث حادث في

زمانٍ إلاّ ويحدث قبله فيه ما لا يتناهى والمتوقّف على ما لا يتناهى مترتّباً غير حاصل بعد لن يحصل أبداً، ثمّ إذا كان الوجود في الأعيان صفةً للماهيّة فهي قابلة إمّا أن تكون موجودة بعده فحصل مستقلاً دونها فلا قابليّة ولا صفتيّة أَو قبله فهي قبل الوجود موجودة أَو معه فالماهيّة موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر وأقسام التالي كلّها باطلة فالمقدّم باطل، وإذا أخذ الموجودات شيئاً واحداً أوْ إن لا موجود إلاّ واحد هو جيم فليس ثَمّ اضافةٌ إلى أمر آخر حتى يقال أنه كائن في الأعيان أو في الخارج عن الذهن بل ماهيّة كما هي، والوحدة أيضاً ليست في الأعيان وراء الماهيّة المقولة عليها فإنّها إن كانت فهي موجود واحد من جملة الموجودات ثانيه الموصوفُ به فإنه كما يقال ذات وذوات كثيرة يقال واحد وآحاد كثيرة فعاد الكلام إلى وحدة الوحدة مترتباً متسلسلاً معاً.

سؤال وجود الوحدة ووحدتها هي؟

جواب فوحدة الوجود هو حتّى لا يذهب أصلاً فإذا قلنا وجود كذا غير ماهيّته فإنما نعني بحسب التفصيل الذهنيّ وإنّما قلنا شيء كذا وجوده عين ماهيّته أي لا يتصوّر في مفهومه أن يفصّله الذهن إلى وجودٍ وشيء آخر، ولو لم تكن الصعوبة في هذا إلاّ أنّ الوجود إذا أضيف إلى الماهيّة فاضافته موجودة ولوجودها اضافة مستمرّاً هكذا إلى غير النهاية لكفى.

(١٤) **قرينة** والذاتيّات في بسائط الأنواع كاللونية في السواد التي لا يجوز بحسبها أن يقال جُعل اللون فجعُل سواداً كما لا يجوز أن يقال جُعل سواداً فجعل لوناً المخالفةُ لذاتيّات الغير البسايط الجائز فيها أن يقال جُعِل جسماً مثلاً فجُعِلَ حيواناً لا يجوز أن يكون لها وجود غير وجود الذاتي الآخر فإنّ اللونيّة لو كان لها وجودٌ غير وجود ما به خصوص السواد وليست بمستدعية له لماهيّتها وإلاّ لازمها فَلَنا أن نستبقي لونيّة السواد مع زواله بخصوصه مُقرِنين بها خصوصَ بياضٍ كاستبقاينا الهيولى مع زوال صورةٍ نبدّلها وإذ لا جعلانِ فلا وجودانِ فهي شيء واحد، ولو كان للجنس وجود غير ما للفصل عيناً لكانت الجوهريّة المقولة على

الهيولى والصورة لها وجود في الهيولى فلها فصل آخر موجود ثم فصلها جوهر آخر أيضاً إذ لا يقوّم الجوهر غير الجوهر ثم ما زاد به الفصل على الجوهريّة له وجود آخر في الأعيان فلا بدّ له من جوهريةٍ هكذا متسلسلاً مترتّباً مع أنّه يحصل في الهيولى تركيب قابليّ صوريّ.

سؤال يلزمك مثل هذا التسلسل في الأذهان؟

جواب خطرات الأذهان لا يجب فيها النهاية.

سؤال خالفتَ المعلّم الأوّل «ارسطاطاليس»؟

جواب هذا بعينه موافقته إذ بهذا فرق بين الجنس والمادّة أي بالجعلين، والسواد بكلّيته محسوس وكذا البياض وليس في ذات أحدهما ما يطابق شيئاً من الآخر في الحسّ أصلاً بل في العقل بخلاف ما بين جسمٍ وجسمٍ مثلاً حيوانيّ ونباتيّ.

(١٥) **قرينة أخرى** والإمكان والوجوب ليسا بزايدَين في الأعيان على الماهيّة وإلاّ الإمكان إِن زاد فله وجود فإن كان واجباً من غير نسبةٍ فلا يُوصَف به غيره وإن وجب بنسبته إلى الماهيّة فهو معلول ممكن وله إمكان وكلّ ممكن إمكانه قبل وجوده إذ يقال أمكن فوُجِدَ لا وجد فامكن فإذا كان إمكانه قبله فليس هو ويعود الكلام إليه كما سبق وكذا الكلام في الوجوب ووجوب وجوده مستمرّاً بل هي أمور ذهنيّة والاعتبارات الذهنية لا حدّ لها دون الحقائق العينيّة المترتّبة، فمن جملة المغالطات أخذُ الاعتبارات العقليّة ذواتٍ في الأعيان تُبنى عليها أمور.

سؤال فكيف طابق المختلفاتِ الغير المتطابقة شيء واحدٌ؟

جواب كما سبق في القسطاس الأوّل وليس من شرط المثال المطابقة من جميع الوجوه العقليّة.

سؤال خالفتَ المعلّم الأوّل «ارسطاطاليس» في الإمكان إذ يحكم أن كلّ حادث يتقدّمه إمكانٌ وموضوعٌ؟

جواب ليس ذاك هذا الإمكان بل إمكان لا يوجد للأزليّات وسيأتيك.

(١٦) **مخلص القسطاس** كلّ ما رأيتَ تكرّر أنواعه متسلسلاً مترادفاً فطريق التفصّي ما قلتُ فافهمْ وفَتِّشْ كلّ كلام حتى لا يقع الأمر ذهنيّاً مأخوذًا ذاتاً عينيّة فتفضي إلى باطل، واطنبتُ لعظم حاجةٍ مسّتْ فيما بعد وكثرة الخبط فيه.

ضابط: كلّ نوعٍ لم يمتنع التكّثر فيه لم يقف فيه النهاية على حدّ وكلّ ما يفرض موجوداً وإن سُلب النهاية عنه يبقى من العدد ما لم يقع بعدُ.

التلويح الثالث
في بقايا تقاسيم الوجود

(١٧) **الطور الأول** من التقسيم أنّه ينقسم إلى واحدٍ وكثيرٍ والحقيقي من الواحد أربعة: الأوّل والأحقّ بالوحدة ما لا ينقسم في الكمّ والحدّ لا بالقوة ولا بالفعل كذات الباري عزّ جاره، والثاني ما لا ينقسم في الكمّ أصلاً قوةً وفعلاً وإن تصور انقسامه إلى أجزاء الحدّ ذهناً كالعقول والنفوس، والثالث الواحد بالاتّصال كالواحد من الخطّ والماء وهو قابل للقسمة بالقوة وأجزاؤه تتشابه وتشاركه في الحدّ، والرابع الواحد بالاجماع كالإنسان الواحد من نفسٍ وبدنٍ مركّب من جلدٍ وعظامٍ ونحوها، والواحد الغير الحقيقيّ هو بحسب شركةٍ إمّا في المحمول فالاتّحاد في النوع يسمّى مشاكلة وفي الجنس يسمّى مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكمّ مساواة والاتّفاق في الوضع مطابقةً وفي الاضافة يسمّى واحداً بالنسبة كما يقال نسبة النفس إلى البدن كنسبة السلطان إلى المدينة، وأمّا في الموضوع كقولهم الحلو والأبيض واحد أي هما محمولا شيءٍ واحدٍ كالسُكّر مثلاً، ومن لواحق الواحد الهُوَ هو وهو أن يكون ذات واحدة لها اعتباران يشار إليها أن صاحب هذا الاعتبار بعينه ذو ذلك كقولهم هذا القائم هو الطويل، والاحقّ بالوحدة الحقيقيّة مما ذكرناه المتقدّم فالمتقدّم، ومن الواحد تامّ لا إمكان لزيادة فيه وهو هو كخطّ الدائرة، ومنه ناقص وهو ما يمكن فيه ذلك كالخطّ المستقيم والتامّ أحقّ بها، ومن لواحق الكثرة التغاير والتقابل.

(١٨) **طور آخر** في التقسيم، والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ في زمان واحد من جهة واحدة وذلك على انحاء: الأول تقابل الإيجاب والسلب لا في القضيّة وحدها بل في مثل قولك فرس ولا فرس، والثاني تقابل المتضايفين كالأبّوة والبنوّة والمضاف الحقيقيّ هو الاضافة لا ما حُملت عليه، والثالث تقابل الضدّين وعرفّتهما كالسواد والبياض، والرابع تقابل الملكة والعدم والملكة على المشهور هي القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء كالقدرة على الإبصار والعدم هو انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيّؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه كالعمى لا كما للجرو قبل فتح البصر، والعدم الحقيقيّ المقابل للملكة الحقيقيّة هو انتفاء أمرٍ عمّا فيه إمكان وجوده أو في بعض ذاتيّاته كالعمى والظلمة وانتثار الشَعَر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمروديّة التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حقّ الشخص الأعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكنة لنوعها كلّ هذه عدميّات. وليس هذا عدماً بحتاً لأنه يشترط فيه الإمكان ويكذب على المعدوم لهذا، ومن التقابل ما بين الواحد والكثير وليسا بضدّين لتقوُّم الكثير بالواحد وليس تقابلهما بالسلب والإيجاب والعدم والملكة لأنهما وجوديّان وليسا بمتضايفين إذ الوحدة قد تكون دون إضافةِ كثرةٍ ومن ذلك تقابل الصور كالمائيّة والهوائيّة، فعدم الخلوّ والجمع خاصّيّة الأوّل لا بدّ من صدق أحد طرفيه وكذب الآخر. والباقيات تكذب على المعدوم ومنها ما يكذب على غير المعدوم، وخاصّيّة الثاني التلازم وخاصّيّة الثالث الواسطة وجواز الانقلاب إليها من الجانبين ولا يوجد لغيره، والفرق بين الضدّين والعدم والملكة أنّ لكلّ من الضدّين وجوداً وله علّة وجوديّة والعدم لا ذات له ولا يحتاج في تصوّره إلى غير لا كوْن الملكة في الموضوع وعلّة العدمي كالسكون عدم علّة الملكة كالحركة.

(١٩) **طور آخر** وينقسم الوجود إلى متقدّمٍ ومتأخّرٍ، فمن المتقدّم ما بالزمان كما لموسى على عيسى، وما بالشرف كما لأبي بكر الصدّيق على عمر، وما بالطبع كتقدّم الجزء على الكلّ مثل ما للواحد على الإثنين وبالجملة تقدُّم ما يمتنع بعدمه

الشيء ولا يجب بوجوده وحده، والتقدّم بالرتبة فمنه ترتبيّ وضعيّ وهو ما بحسب المكان كتقدّم الإمام على المأموم بالنسبة إلى المحراب ويتقدم عليه المأموم بالنسبة إلى الآتي من الباب، وطبيعيّ كترتّب العموم كما إذا ابتدأتَ من الجوهر هابطاً إلى الإنسان وجدتَ التقدّم للأعمّ فالأعمّ وإذا ابتدأتَ من الإنسان رجع التقدّمُ إلى الأخصّ فما يليه، وكلّ ترتيبٍ يتقدّم متأخّره بحسب الابتداء من الجوانب، والتقدّم بالذات وهو تقدّم العّلة الكاملة على معلولها فنقول تحرّك الإصبعُ فتحرّك الخاتم وما تحرَّك فما تحرَّك ولا نقول تحرّك الخاتمُ فتحرّك الإصبعُ وما تحرّك فما تحرّك، وأقسام التأخّر تُوازيها، وكذلك المعيّة ولا يجتمع التقدّم والتأخّر باعتبارٍ واحدٍ في شيءٍ ويجوز بالاعتبارين.

(٢٠) **طور آخر** وينقسم الوجود إلى عّلةٍ ومعلولٍ. فالعّلة على أحد مفهومَيها هي الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر وبالجملة ما يجب بوجوده وعدمه وجودُ شيء آخر وعدمه، والمعلول ما يكون وجوده من شيء آخر ويصير ضروريّ الوجودِ والعدمِ لوجوده وعدمه، وقد يقال العّلةُ بازاء ما له مدخل في وجود الشيء فيمتنع بعدمِه ولا يجب بوجوده، وهذه أربعة: فاعليّةٌ وهي ما به وجود الشيء كالنّجار للكرسيّ وقد تكون بالقوة كما هو قبل الشروع وقد تكون بالفعل كما هو بعده كانت كلّيّة كمطلقةٍ أو جزئيّة كالمشار إليه، منه عامّةٌ كما قيل الصانع علّة للكرسيّ أو خاصّةٌ، وقد تكون هذه أي الفاعليّة قريبة كالعفونة للحمى وقد تكون بعيدة كالاحتقان مع الامتلاء، والأخرى مادّيّة وهي التي عنها الشيء كالخشب للكرسيّ، والصوريّة وهي التي يلزم منها وجود الشيء كصورة الكرسيّ فإنّها إذا وُجدت يلزم أن يكون الكرسيّ موجودًا لا بها بل بها وبغيرها، والغائيّة وهي التي لأجلها الشيء كحاجة الاستواء عليه وهي علّة فاعليّة للعلّة الفاعليّة لماهيّتها ومعلولةٌ في الوجود لها لا في علّيّتها، وهي تخرج إلى الفعل بعد الشيء وفي الحقيقة العلّة الغائيّة ما هي متمثّلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً، والعلّة قد تكون بالذات كالطبيب للعلاج وقد تكون بالعرض على جهتين أحداهما أن تكون العلّة

بالذات غير ما وضع كالكاتب للعلاج وإنّما بحسب كونه طبيباً، والأخرى أن يكون المعلول غير ما وُضع ككون السقمونيا مبّرداً فإنه ليس بالذات كذا بل لأنّه يستفرغ الصفراء، والعلّة القريبة للجسم المادة والصورة، والفاعل المطلق للشيء ما هو علّة لجميع أجزائه وإن كان يجوز أن يكون علّة للمجموع لأنّه علّة بعض الأجزاء، وبالمعنى الأوّل لا يجوز أن يكون للشيء الجزئيّ علّتانِ فإنه إن لم يكن لإحداهما مدخل في وجوب الشيء ووجوده فليس بعلّةٍ له وإن كان له مدخل فهو جزء العلّة الكاملة والشيء الكلّيّ يجوز أن يكون له علّتانِ كالحرارة الكلّيّة التي عرفتَ عللها والإمكان للماهيّات الجوهريّة والعرضيّة.

(٢١) **طور آخر** وينقسم الوجود إلى ما هو بالفعل وإلى ما هو بالقوة فالأوّل ما هو حاصل والثاني ما هو غير حاصل ولكنّ له استعداد الحصول وإن كان القوة قد تقال على المعنى الذي به يتهيّأ الفاعل للفعل وإذ ذاك ليس لعموم جوهريّته أو جسميّته فلِمعنى زائدٍ وعلى المعنى الذي به يتهيّأ الشيء للانفعال وإذ لم يكن لأمرٍ عامٍّ فلشيء يخصّه وإن كان القوة قد تقال لِمعنىً في شيء يأبى عن التغيّر والانفعال، والقوة الثانية غير الأولى فإنها تجتمع مع الفعل ولا كذلك الأولى.

(٢٢) **طور آخر** وينقسم الوجود إلى واجب وممكن والممكن هو الذي ليس بضروريّ الوجودِ والعدمِ وهو ليس بعدميّ فإنّه يجتمع مع الوجود والماهيّاتِ فلا يكون عدمَها وسلبَها وليس عدمَ الواجب فيكون الممتنع أيضاً عدمَه فللشيء عدمانِ وذلك مُحال بل اعتبارٌ عقليّ وجوديّ والممتنع سلبهما، والممكن بشرط حضور العّلة الكاملة يجب وجوده وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين يمكن في نفسه، ومن خاصّيّة الممكن صدْقُ قسيمَيه عليه بشرائط وليس لغيره من الجهات هذا، والممكن لا يصير موجوداً من نفسه إذ لو ترجّح وجوده على عدمه لذاته فهو واجبٌ وعدمه على وجوده فممتنعٌ بل وجوده لوجود علّته وعدمُه لعدمها، والواجبُ بذاته لا يجب بغيره فإنه إن بقي وجوبه عند فرضِ عدم الغير فلا تعلُّق أَوْ لا يبقى فهو ممكن بذاته لا واجب، ولا بدّ من اعتبار الوجوب أوّلاً حتى يُوجَد

الشيء فإنّه إن وُجد ثمّ وجب فقد وُجد دون الترجّح ولا بدّ من الترجّح فالترجّح بالعلّة فإنّ ما فُرض علّته إذا كان نسبةُ الممكن إليها الإمكانَ كما في نفسه لا يوجد به.

(٢٣) **فصل** وزوال المانع كسقوط القائمة أيضاً له مدخل في علّة الهَوِيّ للسقف.

سؤال كانت مَانعة والعلّة الطبع؟

جواب لو كان يجب بالطبع وحده دون سقوط المانع لوُجد وإذ لم يجبّ إلاّ مع الزوال فهو جزء العلّة إذ المعلول إذا لم يقع بما فُرض علّةً فليس بعلّة لأنّ النسبة إليه بعدُ إمكانيّةٌ.

سؤال واجبة به لولا المانع؟

جواب صحيح أي به مع عدم المانع يجب وذلك ما نقول.

سؤال العدم كيف يقال أنه علّة؟

جواب أمّا العدم وحده لا يجوز أن يكون علّة كاملة ولا علّة مفيضة للوجود وهذه أعلى العلل بل شيء مّا باعتبار العدم يجب به آخر فإذا أخذ المجموع لا يكون عدماً بحتاً، أمّا العدم البحت لا يجوز أن يكون معلولاً إلاّ بالعرض فإنّ الأمر الوجوديّ إذا أثّر في العدم فيكون أثّر في لا شيءٍ وكلّ أثر في لا شيءٍ ليس بشيءٍ فلا علّيّة فليس العدم مقدوراً ولا معلولاً.

المورد الأوّل

في واجب الوجود وما يليق بجلاله وكيفيّة فعله (وفيه خمس تلويحات)

التلويح الأوّل في ذاته

(٢٤) **ولما كان** كلّ واحد من الممكنات محتاجاً إلى العلّة فجميعها محتاج لأنّه معلول الآحاد الممكنة فيفتقر إلى علّة خارجة عنه وهي غير ممكنة وإلاّ كانت من الجملة فهي إذن واجبة الوجود، وأيضاً السلسلة المرتّبة من عللٍ ومعلولاتٍ متناهيةٌ فتنتهي إلى ما لا يمكن فيجب إذ لا وجه للامتناع، ونمهّد على طريق آخر فنقول المجموع معلول الآحاد فعلّته الكاملة إن كان كلّ واحد فيكون علّةٌ لنفسه ولعللِه أو الجملة فهي والمجموع واحد أو بعض كيف اتّفق والبعض معلول فإذا لم يكن فيها غير معلول فجميع أبعاضه محتاجة إلى ما وراءها الخارج عن السلسلة الامكانيّة وهو واجب الوجود، وكنّا نسلك في غير هذا الكتاب اقتداءً ببعض الكبّار «أبي علي ابن سينا» مسلكاً وهو أن الواجب الوجود لا يجوز أن يكون وجوده غير ماهيته فإنّ الماهيّة يجوز أن تكون علّة لبعض صفاتها كالمثلّث لزواياه ولا يجوز أن تكون علّة لوجود نفسها فتكون قبل الوجود موجودة ولا يكون الوجود الذي هو

صفة الماهيّة واجباً إذ كلّ عرضيّ بيّنٌ أنه ممكن فكلّ ما وجوده غير ماهيّته ممكن، نقدٌ: وهذا اقناعيّ فإن لقائلٍ أن يقول على هذا الطريق الوجود المحمول على الماهيّات عرضيّ وكل عرضيّ يتأخّر وجوده عن وجود الماهيّة وكذا الصفة فالماهيّة قبل الوجود يجب أن تكون موجودة هذا محال والقسطاس أثبَتَ أن الوجود في الأعيان لا يزيد على الموجود فانهدم الأساسان.

(٢٥) **وأقول بطريق عرشي** أن الذي فصل الذهنُ وجوده عن ماهيّته فماهيّته إن امتنع وجودها لعينه لا يصير شيء منها موجوداً وإذا صار شيء منها موجوداً فالكلّيّ له جزئيّات أخرى معقولة لا تمتنع لماهيّتها إلاّ لمانع بل ممكنة إلى غير النهاية وقد علمتَ أنّ كلّ ما وقع من جزئياتِ كلّيٍّ بقي الإمكان بَعدُ فإذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله ماهيّة وراء الوجود فهي إذا أخذتْ كلّيّةً أمكن وجودُ جزئيٍّ آخر لها لذاتها إذ لو امتنع الوجود للماهيّة لكان المفروض واجباً ممتنعاً باعتبار ماهيّته هذا محال، غاية ما في الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهيّة فيكون ممكناً في نفسه.

سؤال أو يكون واجباً؟

جواب جزئيّات الماهيّة الكلّيّة وراء ما وقع ممكناتٌ كما سبق فليست واجبة فإذا كان شيء من ماهيّتها ممكناً فصار الواجب أيضاً باعتبار ماهيّته ممكناً وهذا محال فإذن إن كان في الوجود واجب فليس له ماهيّةٌ وراء الوجود بحيث يُفصِّلها الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصِرف البحت الذي لا يشوبه شيء أصلاً من خصوص وعموم، وما سواه لمعة عنه أو لمعة عن لمعةٍ لا يمتاز إلاّ بكماله ولأنّه كُلّه الوجود وكلّ الوجود.

سؤال فالوجود كلّيّ فله جزئيّات ممكنة وأتُمِّمَ على ما سبق؟

جواب صِرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلّ ما فرضتَه فإذا نظرتَ فهو هو إذ لا مَيْز في صرف شيء والمخالطُ منه ليس هو الواجب المذكور إذ الذي فصّله الذهن إلى وجود وماهيّةٍ ليس ممّا لا يقبل العرضيّ ويمنع الشركة كيف ويقع بالضرورة

تحت مقولة من المقولات؟ وهذه عرشيّاتٌ إِلهاميّةٌ فواجب الوجود لا يتكثّر أصلاً وليس في الوجود واجبان.

(٢٦) **طريق عرشي** لو كان في الوجود واجبان لم يمكن الاشتراك بينهما من جميع الوجوه إذ لا بدّ من تميّز ولا الافتراق من جميع الوجوه إذ لا بدّ من الشركة في وجوب الوجود فلا بدّ من اشتراكٍ وافتراقٍ فيلزم إمكان المقَسِّم والمقَسَّم وقد فرضنا واجبين هذا محال، وواجب الوجود لا جزء له من طريق آخر فإنه يصير معلولاً فيمكن.

(٢٧) **قال المحصلون** واجب الوجود إن كان نوعه يقتضي أن يكون هو فلا يكون من نوعه واجب آخر وإن لم يكن فتخصّصُ نوعه به لعّلةٍ فلم يجب فنوعه هو فحسب، وإذ لا جزء فلا جنس ولا فصل فكلّ جسم منقسم بالكمّ وأجزاء الحدّ وكلّيُّهُ ينقسم إلى أنواع وأشخاصٍ وليس واجب الوجود كذا فالجسم والقائم به ممكن فيحتاج إلى واجب قبله.

سؤال واجب الوجود يشارك الأشياء في الوجود فلا بدّ وأن يفارقها بشيءٍ فيتركّب ويصير معلولاً؟

جواب الامتياز قد سبق أنّه بما وراء الماهيّة يجب فيما يقع بالتواطؤ وفي الكلّيّ الواقع بالتشكيك يصحّ الامتياز بالكمال في نفس الشيء وقد علّمك القسطاسُ السابق.

سؤال الوجود المطلق إِن اقتضى أَن يكون واجباً فليكُن كلّ موجود كذا وإن لم يقتض فالوجوب ممكن فواجب الوجود وجوبه ممكن؟

جواب أمّا إنّ الواجب بذاته من أقسام الوجود ضروريٌّ ساعدتَني عليه وإمّا إنّ مفهومه لا يقتضي الضرورة إذ هو واقعٌ على الحادث والممكن أيضاً بيّنٌ وساعدتَ فقولك في المقدّمة وإن لم يقتض الوجود أن يكون واجباً فوجوبه ممكن غير صحيح إذ الوجوب لا يمكن إلاّ أَن يُعنَى به الإمكان العامّ أو المحتمل فلا يضرّه أن يمكن فلا ينتج نقيض مقصودنا، وإذا تأمّلتَ القسطاس السابق لا ترى لهذا اتّجاهاً

إذ للماهيّة الذهنيّة المطلقة اعتبارات غير ما للماهية العينيّة الواقعة وهو واحد ولا تزيد وحدته عليه وقد علّمك القسطاس، واندفع بالقسطاس أيضاً ما يُظَنّ من أنّ الوجوب يزيد عليه مع أنّ الوجوب ليس إلاّ كمال الوجود الغير المحتاج إلى علّةٍ فحسب، واجب الوجود لا يشارك الأشياء في معنىً جنسيّ فلا يحتاج إلى فصل.

سؤال هو موجود لا في موضوع فيقع تحت مقولة الجوهر؟

جواب ليس هذا حدّاً للجوهر ولا رسماً حقيقياً ومع ذلك لا نعني الموجود لا في موضوع بالفعل حتى ان مَن علم أنّ الجيم جوهر علم بالضرورة أنه موجود ونسبة الجوهرية إليه غير معلولة بخلاف الوجود بالفعل بل معناه أن له ماهيّةً إذا وُجدت تكون لا في موضوع والوجود البحت ليس كذا، ثم الوجود إذا لم يكن جنساً كما سبق فبإضافة أمرٍ سلبيٍّ ما استحقّ الجنسيّةَ، وإذ لا جنس له ولا فصل له فلا حدّ له وإذ لا واجب غيره فلا ندّ له ولمّا كان بريّاً عن الموضوع فلا ضدّ له على ما سبق وكلٌّ معلوله فلا ضدّ له الذي فُسّر في اطلاق العامّة بالمُساوي في القوة الممانع، ولا بعد له فلا جهة ولا إشارة إليه إلاّ بإشارة عقلية وهو الوجود البحت فلا ذات في نفسه موجودٌ إلاّ هو إذ كلّ هويّة شَرَرٌ من نوره فلا هو على الاطلاق إلاّ هو، ولمّا امتنع فيه القسمة على الاعتبارات فهو الواحد المطلق، وهي الحقّ لأنّ حقيقة كلّ شيءٍ خصوصية وجوده الثابت له فلا أحقَّ بالحقيقة ممّن نفسُ وجودِه خصوصيّة والحقّ قد يقال بازاءِ ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً فلا أحقّ بأن يكون حقّاً ممّن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقاً بل وبأنّه لذاته موجود بل ولأنّه هو الوجود البحت، وهو الخير المحض باعتبار أنّه يتشوّقه كلّ شيءٍ ومنه وجوده وباعتبار أنه نافع والشرّ عدميّ كما ستعرف والامكان شرٌّ إذ ليس فيه استحقاقُ وجودٍ وأُخِذ عدميّاً لهذا المعنى فالخير المطلق هو الوجود المطلق وهو تامّ لم يفصل من نوعه ما يكون ذاتاً أخرى.

(٢٨) **وطريق آخر** من البرهان على واجب الوجود هو أنّ الهيولى غير واجبة ولا الصورة وإلاّ استغنى كلٌّ عن صاحبه ولا يجوز أن يكون شيئان كلٌّ يجب به

وجود الآخر فيكون علّة لنفسه وعلّته وذلك مُحال فمجموعهما وهو والجسم ممكن ومحتاج إلى واجب غير جرميّ وإلاّ عاد الكلام إليه، والأجسام واجبة التناهي ولا يتركّب ذلك الواجب عن أمرين وإلاّ لكان حاله حال الجسم، وأيضًا لمّا عرفتَ أنّ الحركات ليست بطبيعيّة للجسم فلها محرّك غير متحرّك وغير متغيّر فإنْ أمكن انتهى إلى واجبٍ، والطريق الأوّل أشرف فينظر إلى الوجود فيشهد بالواجب فنعرف الواجب وبه غيره.

(٢٩) **طريق آخر** وإذ يسّر الله لنا برهان حصر المقولات فيما ذكرنا فواجب الوجود لا يقع تحت مقولةٍ إذ ما من مقولة إلاّ وشوهد من جزئياتها حادثٌ أو مفتقر إلى مميّز أو محلٍّ فيكون ممكناً فيمكن جنسه المخصَّص ففي طبيعة جنسه الإمكان إذ ما يجب لماهيّته لا يمكن بسببٍ فجميع المقولات ممكنة مفتقرة إلى واجب لا يقع تحتها فيكون وجوداً بحتاً غير متكثّر فيحوج التكثّر إلى مميّزٍ مؤذنٍ بالإمكان.

التلويح الثاني
في كلام جمليّ في صفاته

(٣٠) **ان من المعقول** قسمَين: ذاتٌ كمالها بنفسها، وذاتٌ فُرض أنّ جميع ما للأولى بنفسها فلها مع الضمّات، وصريح العقل حاكمٌ بأن الأولى أتمّ لعدم افتقارها في كمالها إلى زايدٍ، فالمتجرّدةُ عن الصفات إذا كان لها في نفسها من الكمالات ما للمحفوفةٍ بها بل أكثر فهي أكمل.

ضابط: كلّ ذات فعلتْ وقبلت فالفعل بجهة والقبول بأخرى لوجهين: الأوّل أن الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره، والثاني إن القابلّية لا تقتضي إلاّ التّهيّؤَ والاستعداد والفاعليةُ مقتضية للوجوب فالمقتضى للامكان غير جهة تقتضي الوجوب، والوجوب مبطل للقوة التي اقتضاها القابلّية ولا يُبطل شيء بذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان، ولو كانتا جهةً واحدةً لقبل كلّ ما فعل

بنفسه وفعل كلّ ما قبل بنفسه وهاتان الجهتان يعود الكلام إليهما حتى ينتهي إلى جهتين في حقيقة الذات إن كان ما استفادتهما من غيرها.

(٣١) **مخلص** واجب الوجود لا يجوز أن يكون له صفة واجبة لما علمتَ ان لا واجبان في الوجود ولا شيئان كلّ هو الوجود البحت، وأيضاً بالضرورة قامت الصفات بالذات فإن قامت أيضاً بها فليس ولا واحد منهما بواجب، أو قامت الصفات وحدها بها وكلّ ما قام بغيره لو لم يكن هو لم يكن فوجوده بغيره فيمكن لذاته فالصفات ممكنة، وليس مرجّحها الذات فتقبل الذات الوحدانية وتفعل بجهةٍ هذا محال ولا غير الواجب إذ لا واجب غيره ولا ينفعل أيضاً عن معلوله وهو بيّنٌ مع أنّه يكون فَعَلَ وانفعل عن الفعل فاشتمل على جهتين تعالى الواحد الحقّ عنهما، فمن الامّهات العوالي العرضيّة لا يجوز عليه إلاّ الإضافة كالمبدأيّة والعلّيّة إذ يتغيّر ما على يمينك أو في محاذاتك دون تغيّرك فلا يحتاج إلى قبول وتغيّر في نفس الشيء، وما سواها من العوالي يلزم منها شيءٌ من المحالات التي ذكرتُ، فله تعالى صفات إضافيّة لا صفات يلزمها الإضافة فتكون في نفسها كيفيّة أو نحوها ويلزم ما قلنا، وله صفات سلبيّة كالقدوسيّة والفرديّة والأحديّة وهي سلوب لعوارض وقسمةٍ لا تخلّ بوحدانيّته عزّ سلطانه.

(٣٢) **ضابط جامع** كلّ شيء حكم العقل أنه كمالٌ لذاتٍ مّا من حيث هي ذات وموجودٌ من غير اعتبار خصوص تجسّمٍ وتركّبٍ وعارض مّا وتكثّرٍ وممكنٌ بالإمكان العامّيّ فيمكن بالإمكان العامّ على واجب الوجود فيجب لأنّه كمال للوجود من حيث هو وجود ولا يوجب تكثّراً فلا يمتنع، والوجود البحت الواجبيّ أولى بكلّ كمال غير متكثّر وهو المعطي لكلّ كمال ويمتنع أن يعطي الكمالَ القاصرُ عنه فيصيرَ المستفيد أشرف من المفيد هذا محال، وإذا كان العلم والحيوة وغيرهما كذا فتجب له والممكن العامّ على واجب الوجود يجب له إذ لا يمكن بالإمكان الخاصّيّ شيء عليه فيوجبَ فيه جهة إمكانيّة فيتكثّر وهذا تعرفه فيما أخّرناه لغرضٍ.

التلويح الثالث
في الفعل والإبداع

(٣٣) **ظن العامة** إن «الفعل» هو أن يكون وجود شيء عن غيره بعد إن لم يكن، وكثير منهم قال: إن البارئ فرضُ عدمه لا يُخلّ بوجود العالم؛ إذ «الموجود» بوجوده استغنى عن الفاعل فلا يُوجِد ما وُجد؛ ومثّلوا بالبناء الباقي بعد البنّاء، قلنا أن ننظر فيما إذا كان وجود شيءٍ عن غيره بعد أن لم يكن فإنّه سلّم «مفعوليّته»، فنرى ما له مدخل في المفهوم، وما زاد وأُوردَ فصار أخصّ «من المفعول» أو وجب فحُذِفَ فصار أعمّ كتقييدٍ «بالإرادة» أو «بالطبع» فنقول: أمّا إن هذه لا مدخل لها فلأنّ التقييد بها لا يناقض مفهوم «الفعل» ولا يوجِب التكرير كقولك: «فَعَلَ بالطبع»: لو كان مشروطًا فيه «الإرادة لناقَضَ» أَوْ «الطبع» لتكرّرَ.

وأمّا أَنّ التقييد «بسبق العدم» لا وجه له فلأنّ «العدمَ» لِلحادثِ لا ينسب إلى «الفاعل» بل نسبة الحادث إليه من حيث افادة الوجود، حتى لو وُجد بذاته بعد العدم لم يكن «فعلاً» فإذن التعلّق بالفاعل من حيث تعلّق وجوده الممكن به، ومفهوم «الوجوب بالغير» لذاته لا يمنع الدوام واللادوام وتعلم أنّ الصفة الدائمة للشيء الغير الدائمة لغيره حملُها عليه أولى منه ولم يلحق الثاني إلاّ وقد لحق الأوّل دون العكس، فإذا كان شيئان: واجبٌ بغيره دائماً، وواجبٌ به وقتاً مّا، فلم يلحق الوجوب بالثاني إلاّ وقد كان لاحقاً بالأوّل فيصّح أن يقال «للدائم» أنه واجب بغيره وقتاً مّا، ولم يمكن أن يقال «للحادث» أنّه واجب به دائماً، فالأوّل هو أحقّ بالنسبة إلى «الفاعلية» و«المفعولية» وإن لم يسمَّ «مفعولاً» اصطلاحاً، فلا مشاحّة فيه فليخترع له اسم أعلى وهو «الإبداع».

ثمّ الممكن لا يصير واجباً من ذاته، فترجُّحه ـ ما دام موجوداً ـ ووجوبُه، بغيره، إذ لو انتفى الفاعل وبقي لذاته صار واجباً في نفسه مرجّحاً.

سؤال: الوجود في الزمان الأوّل رجّح بقاءَه في الزمان الثاني؟

جواب: المرجّح لا بدّ وأن يبقى لدى الترجيح، إذ المعدوم لا يرجّح،

والإضافة إلى الزمان باطلة ببطلانه فكيف يرجّح؟! وأمّا مثال البناء والبنّاء فليعلم أنّ الشيء قد يكون له علّة وجود وعلّة ثبات، كالصنم مثلاً، فإنّ علّة وجوده الفاعل وعلّة ثباته يبوسة العنصر الحافظ لشكله، وقد يكون علّتهما واحدة، كالقالب المشكِّل للماء المبقي للشكل ببقائه معه فإذا عدمت علّة الوجود لم تبق علّة الثبات فلا تصوُّر للوجود.

التلويح الرابع
في ترتيب المعلول على العلة والإشارة إلى كيفية العلل التي وجب فيها النهاية وما لم تجب

(٣٤) **اعلم** إن وجود المعلول متعلّق بالعلّة من حيث هي على الجهات التي صارت به علّة من وجودِ ما ينبغي وارتفاعِ ما لا ينبغي، كالحاجة إلى معاونٍ كالنشّار إلى مثله أو وقتٍ أو مادةٍ أو زوالِ مانعٍ أو وجودِ آلةٍ أو ارادةٍ أو داعٍ، كحاجتك في إرادة الأكل إلى الجوع. وكلّ ما يصير به أمرُ مّا علّةً لغيره بالفعل فله مدخل، فإذا وُجد الجميع لم يتأخّر عنه المعلولُ، وإذا انتفى المعلول فإمّا لانتفاء علّته بجميع أجزائها، أو لانتفاء جهةٍ هي بها علّةٌ؛ فإذا استمرّ عدم العلّة على الطريقين دائماً تسرمد عدم المعلول وإذا تسرمد وجودها بالفعل تسرمد المعلول.

و«الإبداع» هو أن يكون وجود شيءٍ عن شيءٍ غير متوقّف على غيره أصلاً، كمادّةٍ ووقتٍ وشرطٍ مّا؛ وهو غيرُ «التكوين» المنسوب إلى المادّة و«الاحداثِ» المنسوب إلى وقتٍ، وأعلى منهما، فكلّ مسبوق بالعدم غيرُ مُبدِعٍ لحاجته إلى حضور أمرٍ مّا مما ذُكر.

[في إثبات الحدوث الذاتي للممكنات]

(٣٥) **واعلم** إنّ الممكن المتأخّر عن العلّة الكاملة بالذات، إنما وجوبه بغيره بعد إمكانه لذاته عقلاً، إذ لو وجب بذاته أو امتنع، فلا تعلّق له بالغير، والممكن لا يستحقّ الوجود، لستُ أقول يستحقّ العدم ليمتنع، فلا استحقاقُ وجوده باعتبار

الامكان قبل استحقاق الوجود بغيره، فلا كونه يتقدّم عقلاً على كونه، وهو «الحدث الذاتيّ» المتحقّق في كلّ وقت في دائم الوجود بغيره أيضاً، إذ من ذاته لا يستحقّ الوجود، ومن غيره يستحقّ و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1] أي جهة الوجوب به.

فإذا حدث شيء، فلا محالة تَرجّح وجوده ولا بدّ وأن يكون المرجّح أو جهةٌ مّا لها مدخل في الترجيح حدث، إذ لو دام الترجيح لدام الترجّح والوجود، ثم يعود الكلام إلى الحادث المترجّح غيرَ منقطعٍ، إمّا أن يتسلسل علل حادثة واقعة معاً، وقد بطل بالبرهان والضابطِ، أو يتسلسل علل متعاقبة ويتعيّن هذا ولا ينقطع إذ يعود هذا الكلام في أوّل حادث، فكلّ حادث فلحدوثه أسبابٌ متسلسلة عديمة النهاية متعاقبة لا تجتمع أصلاً.

والحادث من غير الحركات الغيرِ الواقعة دفعةً إن لم يبق، فآنُ وجوده غيرُ آنِ عدمه وبين الآنين زمان فله ثبات، فلا بدّ من علّة ثبات، ولا تتسلسل إذ هي معاً، فينتهي إلى الواجب.

ثم من الظاهر أن في الوجود أشياء ثابتة من الممكنات ومجموع الممكنات ثبتت أو بطلت لها علّةُ ثبات، فمبدأ الوجود والثبات للجملة من حيث هي جملة هو الواجب وجوده.

سؤال: الحادث إذا حصل وله علّةُ ثباتٍ فنسبته إليها ليست دائمة وإلاّ لدامت ولكنّها حادثة، فللنسبة علّةُ حدوثٍ وثباتٍ، ثم يعود الكلام إلى نسبة النسبة في نسبتها إلى علّة الثبات فيتسلسل العلل الثابتة إلى غير النهاية.

جواب فلولا وجود شيءٍ ثباتُه على سبيل الحدوث متجدّد الاتّصال وهي الحركة الدائمة المقرّبة والمبعّدة للعلل للزم السؤال شديداً. فالحركة من حيث عدم ثبات آحادها توجب حدوثَ حوادث، ومن حيث ثبات نوعها قد لا تنافي الحادث

---

(١) سورة القصص، الآية: ٨٨.

بل باستمرار مدّةٍ ثبتت نسبةَ الحادث إلى علّته الموجدة والمثبتة حتى يأتي عددٌ من نوعها يوجب قطع النسبة فينعدم الحادث، فأثبتت النسبة بثبات مدّة وأوجبت الحدوث والبطلان لتجدّد أعداد المدّة، فانظرْ إلى حركةٍ أوجبت النهار لطلوع الشمس مدّة وبقاءَها فوق الأرض جملة، تثبت بصنفها مثلاً، متجدّداً اعدادها إلى أنْ قربَتْ من الغروب فبطل النهار؛ فضروريٌ وجودُ حركة دائمة لا تنصرم، وقد علمتَ أنّها الدوريّة وهي نفسانيّة.

(٣٦) **واعلم** إنّ المباشر للحركة لا يجوز أن يكون عقلاً محضاً أي مجرّداً عن المادّة بالكلّيّة، إذ لا بدّ له من تخيّل حدود جزئيّة، فإنّ الحركة من ج إلى ب غير الحركة من ب إلى د، والرأي الكلّيّ لا تنبعث منه الإرادة الجزئيّة إذ ليس تخصُّصه لنفسه بجزئيّ أولى من غيره، والعقل رأيه الكلّيّ متساوي النسبة إلى النقط فلا يلزم تعيّن نقطة منه، ورعاية الأوضاع لا بدّ لها من قوّة تخيّليّة في جسم فلا يمكن للمجرّد عن المادّة ذلك بل المباشر للحركة نفس.

سؤال: الحركات معلولة للإرادات الجزئيّة، والارادات الحادثة لا بدّ وأن يكون لها علل من نوعٍ فوقها، فيثبت طبقات من الأنواع علل ومعلولات لا تتناهى معاً؟

جواب لولا أنّ النفس المحركة لهذه، لها إرادة كلّيّة تستند إليها الإرادات الجزئيّة للزم هذا، إلاّ أنّ لها إرادة دائمة كليّة بازاء حركةٍ دائمةٍ توجب إرادات جزئيّة؛ فكلّ نقطة نفرض وصول المتحرّك إليها من ضرورة الإرادة الكلّيّة لمطلوب كلّيّ ثابتٍ، تتخصّص إرادة جزئيّة بالتحريك عنها إلى أخرى، فالوصول إلى كلّ نقطة مع الإرادة الكلّيّة علّةُ، لها جزءٌ ثابتٌ وهو الإرادة الكلّيّة ومتجدّدٌ وهو وصول النقطة للحركة منها إلى غيرها وهذه الحركة علّة الوصول من نقطة إلى نقطة أخرى، فلا زالت الحركاتُ علّةَ الوصول إلى النقط والوصولُ مع الإرادة الكلّية موجبًا للإرادة الجزئيّة. ولا تحتاج الإرادة إلى نفس حركة احتاجت تلك الحركة إليها حتى يلزم الدور، بل إلى عددٍ آخر من نوعها فلا دور ممتنعاً.

سؤال: الحركة إن كانت علّة لحدوث شيءٍ لا تكون قبل وجودها ولا مع وجودها، إذ لا بدّ وأن تحصل ثمّ تصيرَ علّةً، وبعد الحصول لا بقاء للحركة زماناً فلا علّيّة.

جواب: بعد وجودها بالذات ومع وجودها بالزمان، كما يُتوهمّ من حركة الشعاع مع حركة الشمس، أو حصوله شيئاً فشيئاً لحركتها كما يحسّ حقيقةً. وإذ قد علمتَ من طريق آخر إنّ القبليّات لا انصرام لها ولا أوّل منها؛ فمن طريقين ثبت دوام الحوادث سلسلة متعاقبة.

[في أنّ كلّ حادث يسبقه إمكان ومادة]

(٣٧) **فصل**: قيل إنّ كلّ حادثٍ قبل حدوثه ممكن، وليس إمكانه نفس العدم، فقد يكون العدم مع امتناع الوجود، وليس قدرة القادر عليه، إذ يقال هو غير مقدور لأنه غير ممكن قولاً صحيحاً؛ ولو كان المعنى واحداً لكان تعليل الشيء بنفسه، وإذا كان متحقّقاً إمكان الحادث قبله وليس أمراً يقوم بنفسه إذ لو كان كذا لما وُصِف به غيره وما أضيف إليه، فلا بدّ له من موضوعٍ، فكلّ حادث يتقدّمه مادّة وإمكان.

(٣٨) **تفصيل**: قول المعلم الأوّل ارسطاطاليس أنّ كلّ حادث يسبقه قوة وجود وموضوعٌ، لا يعنى به الإمكان الحقيقيّ، لما سبق في القسطاس، إذ «الإمكان» إن كان حادثًا عاد الكلام إليه، وهكذا إن كان دائم الوجود، إذ لا بدّ له من أن يمكن على ما سبق، ويسبقه إمكانه إذ لا يجب بالغير ما لا يمكن أوّلاً وينجرّ الكلام إلى سلسلة موجودة أجزاؤها معاً ممتنعة؛ بل الإمكان اعتبار ذهنيّ.

سؤال: هو ممكن في الأعيان؟

جواب: أي هو محكوم عليه ذهناً أنّه ممكن في الأذهان، أو محكوم عليه ذهنًا أنه ممكن في الأعيان، والحكم الذهنيّ على الشيء قد يكون على أنه في الذهن، وعلى أنه في العين، ومطلقاً، ومن المحمول ذهنيٌّ فحسبُ، ومنه ذهنيٌّ

يطابق العينيّ، والإمكان ونحوُه من قبيل الأوّل، ثم الإمكان ينضاف بالضرورة ولا إضافة إلى المعدوم.

سؤال: أي أنّه إذا عُقِل ينضاف الإمكان إليه؟

جواب: ما عُقل من الصورة نفسها لا يقع، وما يقع فهو غيرها. ثم إن كان الإمكان لكلّ واحد واحدٍ من جزئيّ نوعٍ، فكيف امتازت في العدم حتى يمتاز إمكان كلّ واحد. وأيُّ عدد يفرض إمكانه موجوداً يبقى على الإمكان المعقولُ وراءه.

سؤال: هو إمكان النوع؟

جواب: النوع الكّليّ ممتنع الوقوع، وأيضاً يلزم أن يكون الشخصيّ نفسه غير ممكن قبل الوقوع.

سؤال: نُقل عن المعلّم أنّه يجوز أن يكون للإمكان إمكان إلى غير النهاية؟

جواب: يُبيّن هذا كلامي، إذ من قواعده أُخذ أنّ العدد المترتّب الموجود معاً يجب فيه النهاية، فلا يعنى به ذلك وعلمتَ أن للذهن تمكّن الحكم إلى غير النهاية.

سؤال: فما يعنى بالإمكان ههنا.

جواب: الإمكان القريب وهو الاستعداد التامّ الذي يستدعي وجود الشيء بتّة؛ إذ الفاعل إذا لم يتغيّر فالحادث حدوثه إنما يكون لاستعداد المادّة كما سيأتي [فيما] بعد.

سؤال: إنّما أراد به الإمكان الحقيقيّ لتعليله بأن يقال الشيء غير مقدور لأنّه غير ممكن ولا شّك يراد به الحقيقيّ؟

جواب: البرهان صدّنا عن ذلك. والتأثير فيما لم يستعدّ أيضاً غير مقدور كإيجاد الحيوة في مادة الحجر، فيجوز التعليل على هذا الطريق أيضاً، والاستعداد من الكيف ونحوه، إذ لا نعني به الاّ مزاجاً أَوْ حالاً يستدعي وجوده وجود شيء

بعده، فيقال ذلك استعداد هذا ههنا.

سؤال: والاستعدادات أيضاً تترتّب إلى غير النهاية؟

جواب: الاستعدادات القريبة لا تبقى مجتمعة إلى غير النهاية فلا يضرّ والحوادث متسلسلة كما سبق.

التلويح الخامس
في كيفية إبداع الواحد من جميع الوجوه

(٣٩) **وإن الواجب** لم يصدر عنه شيء بعد إن لم يكن، والواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، فإنه إن صدر عنه شيئان جيم وباء، فاقتضاء الجيمية ليس نفس اقتضاء البائيّة، فيكونَ هي هي، فلا بدّ من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين.

وأيضاً، اقتضاء الجيم يُحمَل عليه لا اقتضاء الباء بالإيجاب المعدول وإن كان المحمول أعمّ، فيكون بجهة واحدة اقتضى باء وما اقتضاها هذا محال، فلا بدّ لفاعل شيئين من حيثيّتين ثم إن كانتا من لوازمه عاد الكلام إليهما حتى ينتهي إلى حيثيّتين في ذاته فيتركّب، فمبدأ الاثنين بلا واسطةٍ منقسم فواجب الوجود لا يصدر عنه إلاّ واحد.

دعامة عرشية ـ [في قاعدة إمكان الأشرف]

(٤٠) إذا كان الممكن منه الأخسّ والأشرف، ووُجد الأخسّ، فيدلّ على أنّ الأشرف وُجد أوّلاً لأنه إذا اقتضى واجب الوجود الأخسّ فلا جهة أخرى فيه تقتضي الأشرف، والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال، فإذا انفرض الممكن الأشرف فيستدعي أن يقتضيه جهة تُعقَل أشرفَ من واجب الوجود، وهو محال.

والشيئان أحدهما يقتضي الأشرف لذاته دون اعتبار شرطٍ آخر والثاني الاخسّ فلا شّك أن الأوّل أتمّ، وقد وُجد الأجسام والمادّيات، والماهيّة المجرّدة عن المادّة غير ممتنعة وإلاّ ما أمكن «النفس» فما وُجدت والمتجرّد بالكلّيّة أشرف منها فيجب لما قلنا.

فائدةٌ: عليك بها فإنّ لها عمقاً عظيماً واستعملها في بقاء النفس فإنّه غير ممتنع وهو الأشرف، والأفلاك تتحرّك لأمر علويٍّ لا لما تحتها، ويجب الأشرف. والسعادة والخير ممكن فوق الشقاوة والشرّ فيجب، فإذا تبيّن إمكان ما أنت بسبيله وشرفُه، فيكون قد وجب.

ثم علمتَ أنّ النفوس كثيرة، وواجب الوجود واحد، والجسم لا يوجدها، ولا بعضُها بعضاً إذ لا أَوْلوية في طبيعة نوع أن يوجِد بعضُ أشخاصه المتساوية بعضاً من العكس، فهي إذن من مجرّد ممّا ذكرناه.

فصل - [في أمور تطّرد فيها قاعدة الإمكان الأشرف]

(٤١) والإمكان الأشرف طريقته إنما تطّرد في أمورٍ تُلحَظ نفسُ ماهيتّها ولا يوجب عدمها أمرٌ آخر، بخلاف ما يقع تحت الحركات والأمزجةِ والأسبابِ المختلفةِ، فقد يصير الممكن فيها ممتنعاً باعتبار أمرٍ اتّفاقي، ومثل هذا لا يوجد في ماهيّات معقولة هي فوق الحركات والاتفاقات، فإنّ ماهياتها إن أمكنت من حيث هي هي لا تمنعها خارجيّات دونها.

وإذا لم يجتمع الإمكان الأشرف مع الأخسّ، فيجب الأشرف ويمتنع الأخسّ بما قلنا، وألاّ ينتهي فرضه إلى جهةٍ أشرف من واجب الوجود.

فصل - [في أنّه لا تعطيل في فعل المبدأ الأول]

(٤٢) وواجب الوجود لا يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن، فإنه إن كان المرجّح هو نفسه، أو على ما أخذ من صفاته وهو دائمٌ، فيجب دوام الترجيح ودوام وجود المعلول.

وإن لم يفعل ثم فعل، فلا بدّ من حدوثِ ما ينبغي، في فعله أو عدمِ ما لا ينبغي ويعود الكلام إليه ولا يقف، فواجب الوجود لا تسنح له ارادة.

وحال كلّ ما يتجدّد، حال ما لأجله التجدّدُ في استدعاء مرجّحٍ حادثٍ.

وليس قبل جميع الوجود وقت يتوقّف عليه الفعل.

ولا يمتاز في العدم البحت حالٌ يكون الأولى به أن يصدر عنه شيء، أو بالشيء أن يحصل عنه؛ فلو حصل منه شيء بعد أن لم يكن لَتغيّر ذاته ولتسلسل الحوادث فيها إلى غير نهاية وهو محال ففعله دائم.

سؤال: يلزم أن يكون الحوادث غير متناهية وذلك محال، لأنّ كلّ واحد مسبوق بالعدم فيكون الكلّ مسبوق بالعدم، وأيضاً كلّ واحد دخل في الوجود فيكون الكلّ قد دخل، فانحصر في الوجود هذا محال.

جواب: هذا هو الحكم على الكلّ بما على كلّ واحدٍ، وذلك لا يجوز فإن كلّ ممكن غير الحركة جائزٌ وقوعه دفعةً، ولا كذلك الجميع، وكلّ واحد من الضدّين ممكن في محلّ والكلّ معاً غير ممكن مع أنّ المعدوم لا كلّ له.

سؤال: كلّ واحد يلزم أن يتوقّف على ما لا يتناهى وهذا محال.

جواب: التوقّف إنما يقال في أشياء ما حصلت بعدُ، يكون شيء منها بعد شيء، وما فرضتَه في المستقبل متوقّفاً على غيره فيه، وجدت بينك وبينها حوادث متناهية وهكذا دائماً، وإن عنيتَ بهذا التوقّف أنّ الواحد لا يوجَد إلاّ بعد ما لا يتناهى فذلك نفس محلّ النزاع.

سؤال: كلّ آنٍ حاضر فهو آخر ما مضى فهو نهايته؟

جواب: الكلام في بدايته، «فالأبدُ» أيضاً يؤخذ «الآن» مبدأه ولا نهاية له من الجانب الآخر.

سؤال: نأخذ جميع الحركات الماضية ونجمعها ونزيد عليها من المستقبل سنةً، فمعها أكثر من المأخوذ دونها فيتناهى الناقص، وما زاد على المتناهي بمتناهٍ فهو متناهٍ.

جواب: فرضُ الحركات المتعاقبة معاً محال، ولم يلزم النهاية لاستحالة الجمع فكيف يُفرَض الممتنع ليمتنع بوجوده ما أمكن لعدمه الواجب؟

سؤال: فيما ذكرتم إثبات المساواة بين الباريء والخلق، لأنه كما يلزم من رفع

العلّة رفع المعلول، يلزم ارتفاع المعلول ارتفاع العلّة؟

جواب: ليس هذا اللزومُ وذاك على وتيرةٍ واحدةٍ، فإنّ المثلّث يُوجَب بارتفاعه في نفسه ارتفاعُ الزوايا دون العكس، بل ويلزم من تسليم ارتفاع زواياه أن يكون المثلّث قد ارتّفع أوّلاً لزوم استدلاليّاً، وهكذا في جميع العلل الكاملة والمعلولات.

سؤال: كلّ واحد من النفوس الناطقة حادث في وقتٍ، إذ يتعلّق حدوثها بحدوث البدن فالكلّ من المفارقات منها يكون حادثاً إذ هو معلول الآحاد؟

جواب: بلى، كلّ آحادٍ لها مجموع متناهٍ أو غير متناهٍ فبحدوث كلّ جزء آخر، يحدث مجموع آخر، ذلك المجموع من حيث هو هو لم يكن قبله، وكلّ وقتٍ يحصل من مفارقات النفوس شيء يحدث باعتباره مجموع آخر، إذ المجموع الذي أخذ فيه الشيء غير المجموع الذي لم يؤخذ فيه ذلك الشيء، فكلّ وقت لها مجموع آخر حادث، بل وحال مجموع الموجودات ـ قديمها مأخوذاً مع حادثها ـ أيضاً كذا، فلا يدلّ هذا في النفوس على نهايتها، ولا على سبق العدم على نوعها، هذا أقوى خيالات المعطّلة الذين عطّلوا الله تعالى عن جوده.

المورد الثاني

في المبادىء والغايات والترتيب وحال جميع الموجودات (وفيه ثلاث تلويحات)

التلويح الأوّل في الغَنيّ

(٤٣) «**الغنيّ المطلق**» هو الذي لا يتعلّق بغيره ذاته ولا حال لذاته هي كمال له.

و«الفقير» ما يتوقّف منه على غيره ما ذكرنا.

و«الملك» الحقّ هو الذي ليس ذاته لشيءٍ وله ذات كلّ شيءٍ.

و«الغنيّ المطلق» لا يستغنى عنه شيء، إذ لو استغنى عنه شيء فكان فقره إلى الغنيّ أولى له، وعند الاستغناء انتفى ما هو الأولى عن الغنيّ، فهو عديم كمال فافتقر، فلو كان في الوجود غنيّ لا يستغني عنه غيره، وهذا تنبيه على وحدانيّة الواجب وجوده.

فصل - [١- في جوده تعالى ونفي الغرض عن فعله]

(٤٤) و«الجود» إفادةُ ما ينبغي لا لعِوَضٍ، فالمعطي لما لا ينبغي ليس بجواد، أو لما ينبغي طالباً لعوض، كان عيناً أو مدحاً أو ثناءً أو إظهارَ قدرةٍ وفضيلة، أو

تخلّصاً عن قبيح، فكلّ هذا عوضٌ، وهو بما افاد اشترى شيئاً فمعاملٌ لا «جواد»، ومن كان الأولى به فعل مّا، فإذا لم يفعل لا يحصل الأولى به، فهو عادم الكمال المطلق لافتقاره في كمالٍ إلى غيره.

وكلّ مريدٍ ومختارٍ لا بدّ وأن يختار أحد طرفي النقيض، إذ لو استوى الطرفان بالنسبة إليه، فالنسبة إمكانيّة لا تقع، والشيء إذا كان خيراً في نفسه مثلاً، ما لم يكن أحبّ وأولى بالإضافة إلى المختار، لا يختاره، فالوجود البحت الواجبيّ لا كمال خارج عنه فكلّ ما يتحقّق كمالاً فبتحقّقه يتحقّق وهو الحقّ الذي وراء كلّ كاملٍ، لا يفتقر إلى شيءٍ، والعالي لا غرض له في السافل.

سؤال: يجوز أن يخصِّص الإرادة أحد الطرفين لا لغرض، بل لأنّ من خاصَيتّها ترجيح أحد المثلين؟

جواب: لو اختارت الآخر أيضاً حصلت خاصّيّتها، فالنسبة إمكانيّة والمرجّح الإراديّ دائر معه السؤال، وإن كان من خاصّيّة الإرادة المطلقة تعيين هذا الطرف مثلاً بعينه، فكان كلّ إرادة يجب فيها ذلك وليس كذا، فلا بدّ لكلّ إرادة من داعٍ مرجّحٍ.

التلويح الثاني
في التحريكات السمائيّة

(٤٥) وإذ هي ارادية، فلو كان غرضها شيئاً واقعاً ما طلبتْه بالحركة، أو مطلوباً جزئيّاً دفعيّاً لوقفتْ إن نالت، أو قنطت إن كان ممّا لا ينال، فلها مطلب كلّيّ فتلزمها إرادة كلّية موجبة لعلم كلّيّ دالّ على نفس ناطقة مبطلة لجحود مَن جحدها فيها.

وعلمتَ أيضاً انّ الإرادات الجزئيّة مضبوطة بإرادة كلّيّة فيما سلف.

ومن **طريق آخر**: مطلبها بالإرادة إما أمر حيوانيّ، أو عقليّ، والمطلب الحيوانيّ جلبُ نافعٍ حيوانيّ أو دفع ضارٍّ.

وإذ ليست تنخرق ولا تتكوّن وتنفسد فلا نموّ لها ولا مُضادّ لها مزاحماً لمكانها، فلا جلب ولا انتقام فلا شهوة ولا غضب، فهو إذن أمر كلّيّ عقليّ موجب لنفسٍ ناطقةٍ.

وليس غرضها مظنوناً من الثناء والمدح، فإنّ الحركات عرفتَ إنّها واجبة الدوام فتبتني على أمر واجب الدوام وليس المظنون كذا.

وأيضاً، هو الامكان الأشرف وهذا العالم أحقر بالنسبة إلى أجرامها الشريفة من أن تتحرّك لأجله، والحدس الصحيح يحكم بهذا دون حاجة إلى برهان.

فحركتها لمعشوقٍ إمّا لتنال ذاته، أو لتشبّهٍ بصفةٍ دفعيّة وكان على ما سبق من الوقفة، أو تشبّه تجدّديّ وهو متعيّن، فالمتشبَّه به ليس بجرم فلكيّ وإلاّ كانت الحركات متفقة وليست.

وظُنّ إنّ الاختلاف لعدم مطاوعة الطبيعة، ولا يستقيم، فإنّ الأوضاع للجرم الكريّ متساوية من حيث اقتضاء الطبيعة والميل المستدير.

وليس المتشبَّهَ به نفسُ فلكّيٍ وإلاّ لتشابهت التحريكات، ولا شيءٌ واحدٌ وإلاّ اتّفقت، فالمتشبَّه به ذوات عقليّة هي بالفعل من جميع الوجود، فتشبّهت بها النفوس حتى لا يبقى شيء فيها بالقوة.

[كيفية انبعاث الحركة عمّا تناله النفس الفلكية من العقل]

والنفس إذا كانت في أمرٍ تتبعها هيئات بدنيّة، كالمُناجي مع نفسه بأمور عقليّة يتحرّك شيء من أعضائه بحسب ما يتفكّر فيه، وجرم الفلك فيه جميع الأشياء بالفعل إلاّ الأوضاع، إذ لو دامت على واحد لدامت الباقيات على القوة العدميّة، ولا يمكنها الجمع معاً بين الكلّ والقاصر عن استبقاء ذات يسعى في استبقاء نوعها فأخرجت إلى الفعل بما أمكنها من التعاقب الراشح للخير تبعاً على السافل متأصّلاً في قصدها التشبّهُ بالعالي، الدائم في تدويم نوع ما لم تدُم ذاته بل تتجدّد.

وظُنّ إنّ المتشبّه به واحد ولكن جمعت الأفلاك بين مطلبها ونفع السافل عند استواء الجهات، كالشخص الخيّر المختار لطريقٍ ساواه غيره، لِنفعِ شخصٍ

محتاجٍ؛ ولم يُعلم إنه لو صحّ هذا لصحّ أن يقال ساوى الحركةُ السكونَ، فاختارتها لنفع السافل، فلمّا لم تُطلب بالأصل لتعاليها عليه لم يُطلب بتخصيص الجهة، مع إنّه يجوز أن يكون لكلّ واحدٍ معشوقٌ خاصّ وللجميع معشوق واحدٌ وهو الأوّل، فتشابهت الحركات في دوريّتها لمطلبٍ متشابهٍ، واختلفت في الجهات لاختلاف معشوقاتٍ خاصّةٍ، ونسبة كلّ عقل معشوقٍ إلى نفس فلكيّة كنسبة العقل الفعّال إلى نفوسنا، والمعلول لا ينال الروح من محض الوجود الحقّ إلاّ بتوسّط علّته.

وما ينال الأفلاك من اللذّات الوافرة والأنوار اللامعة من الأفق الأعلى كثيراً مّا يقع **للمكاشفين من أهل المواجيد وقد حكاها الحكيمان العظيمان المعلّم «ارسطاليس» والإلَهي أفلاطون** عن نفسيهما، وكذا مَن قبلهما، وبعض الاسلاميّين أيضاً من الصوفيّة.

فالعقول بعدد الحركات.

وقد أخذ المتأخّرون بعدد كليّات الأفلاكُ.

وكان على رأي **المعلّم الأوّل** بعدد حركات الكرات كلّها كلّيّة وجزئيّة، وهو الإمكان الأشرف. وكانت أكثر من خمسين، إذ كلّ كرة نوعٌ ـ كما ستعرف ـ فلها حركة تخالف حركة غيرها، وهي مباينة الذات عن غيرها فتستحقّ، نفساً وحينئذٍ لا بدّ لها من عقلٍ، وقد لوّحنا إلى شيء من هذا في كتاب قوانين الحقائق المسمّى **بالمشارع والمطارحات**.

فصل ـ [طريق آخر في إثبات العقول]

(٤٦) وكلّ قوة في جسمٍ هي متناهية أي يجب أن يتناهى فعلها.

واعلم إنّ أقوى الراميين يتفاوت بشدّة أو مدّة أو عِدّة، وإن استوى مع الآخر في أمرين فيتفاوت بالآخر، فالقوة في الجسم اللازم انقسامها لانقسام حاملها: إذا فُرض إنّ جزءها يحرّك كلّ الحامل مثلاً، وكلّها كلّه معاً، أَو إنّ القوّتين في شيئين متساويين بحركاتهما في مسافةٍ عن مبدأٍ محدودٍ واستويا في شدّة وعدّة، فلا بدّ من تفاوتٍ وإلاّ قوي الجزء على ما قوي عليه الكلّ، هذا محال.

والتفاوت إذا لم يقع في الوسط فإنما يقع في الطرف، فتنقطع تحريكات الجزء متناهية وتزيد عليها تحريكات الكلّ على نسبتهما، وما زاد على المتناهي بما يناسبه فهو متناهٍ، وهذا يخصّ بما انطبع من القوى.

(٤٧) **طريق آخر عرشي** - وهو يعمّ جميع النفوس ـ: إنّ القوة الغير المتناهية لو حرّكت جسماً بكلّ قوتها مسافةً وحرّكتْه أخرى متناهية، فلِزمانيهما بالضرورة نسبةٌ، وكذا لسرعة حركتيهما وبُطؤهما، فنسبة تأثير الغير المتناهي أثرُه إلى تأثير المتناهي أثره، نسبة متناهي التأثير إلى متناهيه، هذا محال.

وقد ذُكر من طريق آخر وهو أن نفرض قوة تحرك جسماً عن مبدأ مفروضٍ حركاتٍ لا تتناهى، ويتحرّك بمثل تلك القوة أصغر منه وأقلّ ميلاً عن ذلك المبدأ، مساوياً مع تحريكات الأوّل شدّة وعدّة، فتتفاوت المدّة بالضرورة، وإلاّ استوت القدرة على قليل التمانع وكثيره، هذا محال، فكان التفاوت في الأخير على ما سبق.

سؤال: للمنازع أن يقول: القوة غير متناهية، والممانعة الجرميّة تفاوتُها لدن قوة غير متناهية، وجودها وعدمها سواء.

جواب: صحيح ما قلتَ والحجة من **كَيِّس المتأخّرين**.

سؤال: أما قيل: إنّ النفس التي لنا غير متناهية القوة؟

جواب: لا تطوّلْ: فإنّ البرهان هو المعتمد، وإذا انتهى قوى النفوس الفلكية التي هي أقوى منّا فكيف حال قوانا وهي أيضاً ناطقة؟ إنما قيل في الاقناعيات أنّ أنفسنا تقدر على التعقّل الغير المتناهي، وإذا علمتَ انّ لها ذلك من العقل الفعّال فهي القابلة، والقبول للآثار الغير المتناهية، والتأثير على سبيل التوسّط يتصوّر في الجسم وقواه، وإنّما الممتنع هو التأثير الإستقلالي.

ثم لو كان لأنفسنا القوة الغير المتناهية ما منعها مادّة القوى الهيولانية عن عالمها، وما انحصر تأثيرها في بدنٍ واحد، وما انحبست في علاقة الأجرام، فإذا كانت الحركات غير متناهية والمباشر للحركة متناهٍ، فلا بدّ وإن يكون المبدأ العقليّ

لا يزال يفيض منه الأنوار والتشريقات على النفس الفلكية ـ ممدّاً لها بالقوة الغير المتناهية ـ والنور والشوق والعشق الغير المتناهي فيضه منه عليها.

نكتة عرشيّة: هو إنّ واجب الوجود لا يتصوّر من طريق آخر أن يحرّك جسماً مباشرةً، فإنّ الجسم ما من حركةٍ فيه إلاّ ويتصوّر أسرع منها عن قوة أشدّ، فإذا حرّكة الواجب وجوده بكلّ قوته فتقع حركة لا يتصور أسرع منها، وهو محال، مع إنه ذات لم تتغير فلم يكن علّة لأمرٍ واجب التغير.

التلويح الثالث
في ترتيب الوجود

(٤٨) والجسم مركّب من الهيولى والصورة، وجعلُ كلٍّ غير جعل الآخر، فلا بدّ له من فاعل فيه اثنينيّة، وليس واجب الوجود كذا فلا يصدر عنه الجسم؛ فأوّل صادر منه تعالى جوهر عقليّ سمّاه بعض الحكماء «عقل الكلّ» و«العنصر الأوّل» وهو أعظم ما يمكن وأشرفه.

واعلم أنّ الجسم لا يصدر عنه الجسم؛ فإنّ الحاوي لو كان علّة للمحويّ فمع وجوبه إمكان المحويّ، إذ وجوبه بعد وجوبه ووجوده فيكون مع وجوده إمكان كون المحوىّ المقارنُ لإمكان لا كونه فيقارنه إمكان الخلأ؛ وقيل إنه ممتنع بذاته، هذا محال.

ولا يمكن أن يوجِد المحوىّ الحاويّ الذي هو أشرف منه وأعظم، فالجسم شيء لا يوجِد شيئاً.

سؤال: إذا وضعتَ أنّ الحاوي والغير الجسم الذي هو علّة المحويّ المتقدِّم عليه معاً، وما مع القبل قبل، فيلزم من تقدّم الحاوي عليه الخلاء.

جواب: ما مع القبل بالزمان ونحوه قبل، أمّا ما مع القبل بالذات ليس قبلاً بالذات، كما أنّ ما مع العلّة ليس بعلّةٍ وليس هذا التقدّم إلاّ بالعلّيّة.

سؤال: الحاوي والمحوي كلاهما ممكنان، فيمكن خلوّ مكانيهما، فيلزم الخلاء؟

جواب: أمّا العدم فليس بخلاء، وإنما ينفرض الخلاء إذا وُجِد المحيط لا حشو له، إذ الخلاء أبعاد.

والنفس ـ أيضاً ـ ليست بعلّة للجسم، فإنها إن أوجدت بغير توسّط جسمها فليست بنفس بل هي عقل وكيف موجد الجوهر يحتبس عن التجرّد المحض لعلاقة عرضية؟ وبتوسّط الجسم يلزم ما قلنا من إمكان الخلاء.

طريق آخر ـ [في أنّ الجسم لا يكون علة للجسم]

(٤٩) الهيولى لا فعل لها فيلزم في ذاتها جهتا قبولٍ وفعلٍ، والصور دون الهيولى لا تفعل بل تختصّ آثارها بما لها معها علاقة وضعية، فلا بدّ من توسّط الهيولى، والجسم إذا لم يوجَد أصلاً، فلا علاقة وضعيّة بين الصورة وبينه، ولا وساطة للهيولى، ولا نسبة إلى ما ليس، بل الأجسام تُعِدُّ، والجسم والنفس يجوز أن يكونا علّةً لعرض مّا، فإنّ اللازم للماهيّة أمر مّا، فإذا امتنع رفعه في الوهم فليس بعلّة خارجة وإلاّ أمكن فارتفع وهمًا، فإذا جاز أن تكون علّة لعرض مّا فيثبت جواز العلّيّة، بلى الأمور التي هي كالمقدار، وما ذكروه ممّا لا يترجّح بالجسميّة ولا يستوي فيها لها علل من خارج كالعقول.

[العقول ليست من نوع واحد]

وقال المحصّلون: أنّ جزئيات نوع واحد لا يوجِد بعضها بعضاً لعدم الأولوية بحسب الماهيّة، فالعقول ليست من نوع واحد.

وأيضاً: لو اتّفقت أنواعها لاتفقت آثارها من الأفلاك، فإنّ النوع الواحد لا يلزمه المختلفات المتقابلة، والأفلاك ما اختلفت امكنَتُها وحركاتها إلاّ وهي مختلفة الطبائع، وكلّها بالنسبة إلى العالم العنصريّ «طبيعة خامسة».

وأيضاً، لو كانت الأفلاك من نوع وأمكن الانقسام على النوع، فيمكن على الشخص فتتخرّق وليس كذا، ولو أنّها من نوع واحد لاتّصل بعضها ببعض وليس كذا.

وأيضاً: لو كانت العقول والأفلاك من نوع واحد لكان الامتياز بالعوارض، وقبل الاتفاقات والحركات لا أولوية للحوق بعض ببعضٍ، إذ الطبيعة النوعيّة يستوي استحقاق أشخاصها بحسبها لما يمكن من العوارض.

فصل ـ [في كيفية صدور الكثرة]

(٥٠) وإذ لا يصدر من الحق الأوّل إلاّ واحد، فإن استمرّت السلسلة في اقتضاء الواحد فلا ينتهي إلى الجسم أبداً ولا يوجَد، ولكنّه قد وُجد، فلا بدّ من وقوع كثرة في واحد.

وأيضاً، لا تصدر الأفلاك كلّها عن عقل واحد أخير، إذ علمتَ أنّ لكلٍّ معشوقاً آخر، فليس إلاّ أن المعلول الأوّل له إمكان من نفسه ووجوب بالأوّل وتعقّل الاعتبارين وذاته.

قالوا: فلِتعقّله لوجوب وجوده ونسبته إلى الحق الأوّل، يقتضي أمراً أشرف وهو عقل آخر، ولتعقّله لامكانه من نفسه أمراً آخر هو جرم الفلك الأقصى، إذ الامكان أخسّ الجهات فيناسب المادّة، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرِّك له بالشوق إليه، ثمّ من الثاني بالتثليث أيضاً عقل، وفلك الثوابت، ونفسه، ومن الثالث عقل، وفلك زحل، ونفسه، وهكذا إلى أن يتمّ الأفلاك التسعة.

والعقل العاشر باعتبار تعقّل إمكانه يحصل من الهيولى المشتركة التي للعناصر، وباعتبار تعقّل ماهيته صورها، وباعتبار نسبة الوجوب إلى المبدأ نفوسنا الناطقة وإنما ذلك بمعاونة الاجرام السمائية المناسبة باشتراك كلها في حركة دورية لاشتراك العنصريات في مادّة واحدة الموجبة بذلك الاشتراك في الحركة استعداد عود هذه إلى شيءٍ واحدٍ، وبافتراق حركاتها افتراق أنواع الصور.

وهذا العاشر لكثرة المعاونات والموجبات للاستعدادات المختلفة يكثر فيضه، والفاعل بجهةٍ واحدة يجوز أن يفعل مختلفات لاختلاف القوابل.

واعتبر بشعاع الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة اللون.

والعقل لا يتغيّر أصلاً، إذ يتسلسل تغيّره إلى أن ينتهي إلى تغيّر واجب الوجود

لأنه ليس في عالم الحركات بل يحصل منه ما لم يحصل للقوابل المختلفة الاستعداد بالحركات السمائية.

سؤال: فلِمَ لا يصدر عن واجب الوجود كذا؟

جواب: أمّا ما يُفرَض عند اقتضاء جميع الوجود لا امكان لفرضِ حركة واستعداد مادّة، فلا يصدر عنه إلاّ واحد، ويكون أزليّاً وإلاّ يوجب التغيّر، إذ ليس ممّا يتغيّر حينئذ إلاّ الفاعل، وبعد هذا الترتيب إن حصل عنه شيء آخر في الموادّ، فينقسم فعله إلى ما من شأنه أن يكون في المادّة وإلى ما من شأنه أن لا يكون وهو المعلول الأوّل، فيتكثّر، تعالى عن ذلك.

ثمّ إذا أثّر في المادّة، ومعلولاتُه من العقول أفادت وجودَ العقول والنفوس والاجرام الفلكية، فصار معلول معلوله أشرف من معلوله بلا واسطة هذا محال.

سؤال: كيف فعل العقل بتوسّط الامكان، وقلتَ الامكان لا يزيد في الأعيان على ذات الممكن؟ وأيضًا لو حصل منه للإمكان شيء فكان كلّ ممكن كذا حتى الأجسام؟ ثمّ الامكان عدميّ كيف يُفعل بتوسّطه؟

جواب: اهملتَ في السؤالين الأولين: قولنا أنّ العقل بتوسّط ما يعقل من امكانه يَفعل شيئًا، و«الامكان» في التعقّل زائد؛ وإذا فعل شيء لخصوصيّته بتوسّط أمرٍ شيئاً لا يلزم أن يشاركه عديمُ تلك الخصوصيّة فيه، والتعقّل للامكان ليس بعدميّ.

[معاني العدمي]

والعدميّ قد يقال:

[١] لما يدخل في مفهومه العدم، كالسكون.

[٢] وعلى ما لا يتصوّر بقاؤه كالحركة.

[٣] ولصفة وجودية موضوعها باعتبارها يوجب لا استحقاقَ وجوده كالامكان.

[٤] وعلى ما ليس له إلاّ جهة القبول والقوة، ولا يخرج إلى بالفعل إلاّ بأمور زائدة عليه من الصور وغيرها كالهيولى ويقرب هذا الاعتبار مما قبله.

وليس هذا العدميّ هو المعدوم؛ فههنا اعتبارات لا تخلّ بما نحن فيه.

فصل ـ [في فتح باب التكثر]

(٥١) وإذا تثنّى الوجود فقد انفتح باب التكثّر ولو لم يكن إلا ذاتاهما، إذ يجوز أن يحصل من الأفراد غير ما يحصل من مجموعهما وكذا في النزول.

فصل ـ [في مراتب الكثرة بدواً وعوداً]

(٥٢) ولا تحصل الهيولى بعد إن لم تكن، إذ لا بدّ للحادث من استعداد قابل؛ إذ سبق أنّ الفاعل لا يتغيّر وهو الامكان الذي أشار إليه **المعلّم الأوّل** فإنّه يتقدّم على الحادث لا غير ـ كما سبق ـ فالهيولى لا قابل لها فلا تحصل حادثةً.

ويحصل عن هذا العقل الأخير المواليد كلّها وصور العناصر والمواليدِ، والنفوس الأرضيّة والنفس الناطقة. وعند الناطقة وقف ترتيب العقليّات.

وابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف: فالعقل، ثم النفس للفلك والأجرام السماوية، ثم الهيولى المشتركة وهي الاخسّ، ثم عاد من الاخسّ فالأخسّ، إلى الأشرف فالأشرف من الاعتدال المزاجيّ، والنفس النباتية، ثم النفس الحيوانية، ثم النفس الناطقة، ومنها القوة الهيولانية، وهلمّ إلى العقل المستفاد والنفس القدسيّة، وكأنّ النفس باعتبار جهتي وجوبها وإمكانها حصل لها وجه إلى القدس، وآخر إلى الحسّ: الأشرف للأشرف والأخسّ للأخسّ.

[في كيفية صدور الكثر]

سؤال: المعلول الأوّل ليس فيه إلاّ جهتا تعقّل وجوب وإمكان، والجرمُ الفلكيّ له هيولى وصورة جرميّة، وأخرى نوعيّة، وفلك الثوابت فيه من الكواكب ما فيه، ولكل خصوصية غير ما للآخر، فلا يفي بها الجهات الثلاثة والكواكب الكثيرة في كل فلكٍ لكلٍّ طبيعةٌ وحركة غير ما للآخر.

جواب: صحيح أنّ هذه الثلاثة لا تفي بهذه، إلاّ أنّ الحكماء المتأخّرين لمّا بيّنوا إمكان التكثّر أخذوا على أقلّ ما يمكن وهو عشرة، غير جازمين بامتناع أكثر منها، ولم يفصّلوا كثيراً، بناء على مكنة التفصيل لمن له قريحة.

وقالوا: يجوز أن يكون للعقل ذاتيّات حقيقية لنوعيّته البسيطة ليس لكلّ واحد منها جعلٌ غير ما للآخر، كما للهيولى والصورة، فيوجبَ تكثّراً في ذات مبدعه ـ تعالى وتقدّس ـ وتعقلها مفصّلة وإن كانت في الأعيان شيئاً واحدًا كما أعطاك القسطاس الأوّل ضابطه، ولهذا قال **مبرّز المتأخّرين**(١): ولأنه معلول فلا مانع عن أن يتقوّم بمختلفاتٍ فيما يعقل من التفصيل لواحدٍ واحدٍ يوجب أشياء أخرى.

سؤال: فيجوز أن يوجَد الكلّ من غير واسطة؟

جواب: لكلّ فلك معشوق ـ كما عرفتَ ـ ولا يعشق ما لا تعلّق له معه بالعلّيّة، فلا بدّ من الترتيب، والحقّ ما أشار إليه **المعلّم الأوّل** من كثرتها.

[مُثل أفلاطون]

وكان عند كثير من المتقدّمين لكلّ نوع من الأنواع الجرميّة مثال وصورة قائمة لا في مادّة هي جوهر عقليّ يطابق المعنى المعقول من الحقيقة.

وربما احتجّوا بالامكان الأشرف.

وقالوا: هذه الأنواع أصنامها وهي رشم منها وظلالها، والحقائق الأصليّة هي تلك، وهذه مُثُل افلاطون.

وباتّفاقهم للعقول كثرة وافرة.

فصل ـ [في جسم الكل ونفس الكل وعقل الكل]

(٥٣) ولا يلزم من قولنا أن كلّ اختلاف فهو عن اختلاف، أن يكون عن كلّ اختلاف اختلاف، حتى يذهب الفيض إلى غير النهاية، ولا عكس للموجب الكلّي موجبًا كلّيّاً.

---

(١) هو الرئيس أبو علي سينا.

وكأن الحكماء أخذوا العالم حيواناً واحداً سمّوا جسمه «جسم الكلّ» له نفس واحدة ناطقة هي مجموع النفوس، وعقل واحد هو مجموع العقول، وسمّوا مجموع النفوس «نفس الكلّ» ومجموع العقول «عقل الكلّ».

وأكثرهم خصّ العالم بالسماء غير ملتفت إلى الكائن الفاسد.

وربما عنوا بـ «كلٍّ» كلّ من الثلاثة: الجرم الأعلى ونفسه وعقله.

المورد الثالث

في كلام في التجرّد عن المادّة والإدراك والعناية والقضاء والقدر والسعادة

(وفيه فصول)

(٥٤) الفصل الأوّل في الإدراك والتجرد

إن بعض الناس ظنّ أن إدراك المدرك شيئاً هو أن يصير هو هوَ.

وآخرون ظنّوا أنّ إدراك النفس هو اتّحادها بالعقل الفعّال.

وقد علمتَ فيما سبق أنّ شيئين لا يصيران شيئاً واحداً إلاّ بامتزاج واتّصال، أو تركيب مجموعيّ، وذلك من خاصّيّة الأجسام، ثم إذا قلنا صار ج، ب، أَبَقِيَ ج وحصل ب فتعدّدا، أو بطل ج أو لم يحصل ب فلا اتّحاد. وغلطهم ممّا يقال: أنّ الماء صار هواءً، وإنّما ذلك يعنى به أنّ مادّة الماء صارت هواءً أي خلعت صورة المائيّة ولبست صورة الهوائيّة وهي مشتركة والنفس ليس فيها ذلك.

ثمّ إذ عقل النفس ج، أهي كما كانت قبلها؟ فلا اتّحاد ولا حصول، أو بطلت وحدث غيرها؟ فلا اتّحاد، أو يغيّر حال لها؟ وذلك ليس ببعيد؛ وليس باتحاد بل هو كسائر التغيّرات.

ثمّ إنّ الاتّصال بالعقل الفعّال صحيح؛ والاتحاد به يوجب إمّا تجزئة، أو الإحاطة بجميع العلوم عند العلم بشيء واحد وبيّن فساده.

وهذا الكلام نقله أفضل المتأخرين «**أبو علي ابن سينا**» عن **فرفوريوس** وشنّع عليه كثيراً على وجه لا يليق بفضلهما مع أنّه في «المبدأ والمعاد» وبعض الكتب غيرِهِ إدّعى اتّحاد النفس بالصورة المعقولة صريحاً، ثم علم بطلانه في الأخير، ففي الأوّل إن قلّده فذلك أقبح، وإن اقتضى نَظَرْهُ ذلك فليشنّع على نفسه أيضاً.

واعلم إنّ النفس يجوز أن تعلم الجزئيات على وجه كلّيّ مثل معرفتها لزيدٍ بأنّه «الطويل الأسود ابن شخص» كذا على جهةٍ لا تكون تلك الكليّات مجتمعة، في غيره ولكن مع ذلك مجموع تلك الكلّيّات نفس مفهومه لا يمنع وقوع الشركة فيه، وإن فُرض امتناع الشركة فيكون لمانعٍ غير المفهوم، هذا لِيَكُنْ عندك ضابطاً.

حكاية ومنام

(٥٥) وكنتُ زماناً شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب عليّ مسئلة العلم، وما ذكر في الكتب لم يتنقّح لي، فوقعتْ ليلةً من الليالي خلسةٌ في شبه نومٍ لي، فإذا أنا بلذّةٍ غاشيةٍ وبرقة لامعةٍ ونور شعشعاني، مع تمثّل شبح إنساني، فرأيته فإذا هو غياث النفوس وإمام الحكمة **المعلّم الأوّل** على هيئةٍ أعجبتني، وأُبَّهَةٍ أدهشتني، فتلقّاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدّلت بالأنس وحشتي، فشكوتُ إليه من صعوبة هذه المسئلة.

فقال لي: ارجعْ إلى نفسك فتنحلّ لك.

فقلتُ: وكيف؟ فقال: إنّك مدرك لنفسك، فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها، فيكون لك إذن قوّة أخرى أو ذات تدرك ذاتك، والكلام عائد، فظاهر استحالته، وإذا أدركتَ ذاتك بذاتك أ باعتبار أثرٍ لذاتك في ذاتك؟

فقلتُ: بلى.

قال: فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما أدركتَها.

فقلتُ: فالأثر صورة ذاتي.

قال: صورتك لنفسٍ مطلقةٍ أو متخصّصةٍ بصفات أُخرى؟ فاخترتُ الثاني.

فقال: كلّ صورة في النفس هي كلّيّة وإن تركبّت أيضاً من كلياتٍ كثيرةٍ فهي لا

تمنع الشركة لنفسها؛ وإن فُرض منعُها تلك فلمانعٍ آخر. وأنتَ مدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها، فليس هذا الإدراك بالصورة.

فقلتُ: أُدركُ مفهوم «أنا»، فقال: مفهوم «أنا» من حيث مفهوم أنا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمتَ أنّ الجزئيّ من حيث أنّه جزئي لا غيرُ كلّيٌّ و«هذا» و«أنا» و«نحن» و«هو» لها معانٍ معقولة كليّة من حيث مفهوماتها المجرّدة دون إشارةٍ جزئيّةٍ.

فقلتُ: فكيف إذن؟

قال: فلمّا لم يكن علمك بذاتك بقوةٍ غير ذاتك، فإنّك تعلم أنّك أنتَ المدرك لذاتك لا غيرُ، ولا بأثرٍ مطابق، ولا بأثرٍ غير مطابق، فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول.

فقلتُ: زِدني!

قال: ألستَ تدرك بدنك الذي تتصرف فيه إدراكًا مستمرّاً لا تغيب عنه؟

فقلتُ: بلى.

قال: ألِحصول صورةٍ شخصيّةٍ في ذاتك وقد عرفتَ استحالته؟

قلتُ: لا بل على أخذِ صفاتٍ كلّيّةٍ.

قال: وأنت تحرّكُ بدنك الخاصَّ وتعرفُه بدناً خاصّاً جزئيّاً وما أخذتَ من الصورة نفسه لا يمنع وقوع الشركة فيها، فليس إدراكك لها إدراكاً لبدنك الذي لا يُتصوّر أن يكون مفهومه لغيره؛ ثمّ أما قرأتَ في كتبنا أنّ النفس تتفكّر باستخدام المفكّرة، وهي تفصّلُ وتُركّب الجزئيات وتُرتّب الحدود الوسطى؟ والمتخيّلة لا سبيل لها إلى الكليّات لإنّها جرميّة، فإن لم يكن للنفس اطّلاع على الجزئيات فكيف تُركّب مقدّماتها؟ وكيف تنزع الكليات من الجزئيات؟ وفي أيّ شيء تستعمل المفكّرة؟ وكيف تأخذ من الخيال؟ وماذا يفيدها تفصيل المتخيّلة؟ وكيف تستعدّ بالفكر للعلم بالنتيجة؟ ثمّ المتخيّلة جرميّة كيف تدرك نفسها والصورة المأخوذة عنها في النفس كليّة؟ وأنت تعلم متخيّلتك ووهمَك الشخصيتين الموجودتين ودريتَ أنّ الوهم ينكرهما.

قلتُ: فأرشدْني! جزاك الله عن زمرة العلم خيراً!

قال: وإذا دريتَ أنها تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة، فاعلم أنّ «التعقّل» هو حضور الشيْ للذات المجرّدة عن المادّة، وإن شئتَ قلتُ: عدم غيبته عنها، وهذا أتمّ لأنّه يعمّ إدراك الشيء لذاته ولغيره، إذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها. أمّا النفس فهي مجرّدة غير غايبة عن ذاتها، فبقدر تجرّدها أدركتْ ذاتها وما غاب عنها إذا لم يكن لها استحضار عينه كالسماء والأرض ونحوهما فاستحضرت صورته، أمّا الجزئيّات ففي قُوى حاضرة لها، وإمّا الكليّات ففي ذاتها، إذ من المدركات كليّة لا تنطبع في اجرام، والمدرَك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصوّر. وإن قيل للخارج أنّه مدرَك فذلك بقصد ثانٍ، وذاتها غير غائب عن ذاتها، ولا بدنها جملةً مّا، ولا قوى مدركة لبدنها جملة مّا.

وكما أنّ الخيال غير غائب عنها فكذلك الصورة الخياليّة، فتدركها النفس لحضورها لا لتمثُّلِها في ذات النفس، ولو كان تجرّدها أكثر لكان الإدراك لذاتها أكثر وأشدّ، ولو كان تسلّطها على البدن أشدّ كان حضور قواها وأجزائها لها أشدّ.

ثم قال لي: اعلم إنّ العلم كمال للوجود من حيث مفهومه ولا يوجب تكثّراً، فيجب للواجب وجوده، وأشار إلى ما ضبطناه في الضابط الجامع من قبلُ.

فواجب الوجود ذاته مجرّدة عن المادّة وهو الوجود البحت، والأشياء حاضرة له على إضافة مبدئيّةٍ تسلّطيّة، لأنّ الكلّ لازم ذاته، فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته، وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرّد عن المادّة هو إدراكه كما قرّرناه في النفس، ورجع الحاصل في العلم كلّه إلى عدم غيبة الشيء عن المجرّد عن المادّة صورةً كانت أو غيرَها. والإضافة جائزة في حقّه وكذلك السلوب، ولا تخلّ بوحدانيّته، وتكثُّر اسمائه لهذه السلوب والاضافات ولا يعزب عن علمه إذن ﴿مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[١]. ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة، كما

---

(١) سورة سبأ، الآية: ٣.

على بدننا، لأدركناه كإدراك البدن ـ على ما سبق ـ من غير حاجة إلى صورةٍ.

فتبيّن من هذا أنّه بكلّ شيء محيط وأدرك اعداد الوجود، وذلك هو نفس الحضور له والتسلّط من غير صورة ومثال.

ثمّ قال لي: كفاك في العلم هذا؛ وارشدَني إلى أمور فرّقتُ بعضها في هذا الكتاب.

فقلتُ له: ما معنى «الاتّصال» و«الاتّحاد» للنفوس بعضها مع بعضٍ وبالعقل الفعّال؟

قال: أمّا ما دمتُم في عالمكم هذا فانتم محجوبون، وإذا فارقتموه كاملين فلكم الاتّحاد والاتّصال.

فقلتُ: كنّا نُنكر على طوائف من إِخوان التجريد والحكماء في اطلاق الاتّصال. فإنّه لا يكون إلاّ في الاجرام.

فقال: اعلم إنّك في ذهنك تعقلُ اتصالاً مطلقاً بين جسمين معقولين مجرّدين وتدرك أعضاء حيوان واحد معقولة مع اتّصال.

فقلتُ: بلى.

فقال: هل في ذهنك طرف معيّن وامتداد مشخّص؟

قلتُ: لا.

قال: إنما هو اتّصال عقليّ؛ فالنفوس أيضاً تَجِدُ بينها في العالم العلويّ اتّصالاً عقلياً لا جرمياً، واتّحاداً عقلياً ستعرفه بعد المفارقة.

ثمّ أخذ يُثني على أستاذه **افلاطون الإلهي** ثناءً تحيّرتُ فيه.

فقلتُ: وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحدٌ؟

فقال: لا. ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته.

ثمّ كنتُ اعدّ جماعة أعرفهم، فما التفت إليهم، ورجعتُ إلى **أبي يزيد البسطامي وأبي محمّد سهل ابن عبد الله التستري** وأمثالهما، فكأنّه استبشر وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقّاً، ما وقفوا عند العلم الرسميّ بل جاوزوا إلى

العلم الحضوريّ الاتّصاليّ الشهوديّ، وما اشتغلوا بعلائق الهيولى فلهم ﴿لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾[1] فتحرّكوا عمّا تحرّكنا ونطقوا بما نطقنا.

ثمّ فارقني وخلّفني أبكي على فراقه فوا لهفي على تلك الحالة.

فصل [٢] ـ [مناقشة على ما قيل: إن واجب الوجود يُعقَل فيَعقِل]

(٥٦) ومن قال: إن ما يُعقَل وله ذات مجرّدة عن المادّة قائمة بنفسها، فيَعقِل لأنّ ذاته مجرّدة كصورته، فلا يمتنع أن ترتسم صورة ما أدركه فيه ولا يمتنع أن يعقلها.

ثمّ قال: واجب الوجود يُعقَل فيَعقِل؛ لأنّ غير الممتنع يجب في حقّه. ـ بناء على هذا، يجوز أن يكون سها، لأنّه بناء على أن المعقول ذاته الخارجيّة يجوز أن يحصل فيه صورة مجرّدة فيعقلها؛ واعترف بأنّ مقارنة الصورة محال على واجب الوجود.

وفيه أيضاً أخذُ مثال الشيء مكانه، فإنه قال: جاز على صورته مقارنة ذاتٍ عقلّيّةٍ فيجوز عليه لإنّ الاستعداد للماهية المطلقة، والقائل أن يقول: عليه جاز على صورته الانطباع في جوهر فيجوز عليه؛ لإنّ الاستعداد لمطلق الماهيّة؛ ولا يحكم على الشيء بحكم مثاله، ولا نطوّل إذ لا يليق بالمختصرات.

[في علمه تعالى بالأشياء وأن علمه وحياته وقدرته لا يزيد على ذاته]

ويجب أن يكون إحاطة الحقّ الأوّل بالأشياء ليس أمراً متغيّراً بزمانٍ.

واعلم إنّ علومنا بالزمانيّات متغيّرة، فإن أحدنا إذا علم مثلاً إنّ فلاناً سيجيء، حينَ هذا حقّ يكذب الحكم بأنّه جاء فإذا جاء، وحكم بإنّه سيجيء كما كان فجهل، فلا بدّ من التغيّر، وواجب الوجود منزّه عن هذه التغيّرات. وليست

---

(١) سورة ص، الآية: ٢٥.

الزمانيات المتغيّرة الماديّة بأشخاصها لازمة حاضرة لواجب الوجود، فإنّه مجرّد عن المادّة بالكليّة. وفي الجملة، كلّ علم غير موجب للزيادة والتغيّر والتمثّل فيه الذي يكفيه مجرّد الحضور واجب له تعالى كيف كان، وغيره لا يجوز عليه. وإذا كان مبدءاً للوجود كلّه ومدركاً للوجود كلّه فهو حيّ؛ لأنّ «الحيّ» هو الدرّاك الفعّال، فإذا لم يزد علمه على ذاته فكذلك حياته. وإذا لم يلزمه حاجة إلى تحريك آلات فلا افتقار له إلى قوة محرّكة كما لنا، فلا يحتاج إلى قدرة زائدة على ذاته.

[في «العناية» وعلم المبادىء العالية بكيفية نظام الكلّ]

وهذا النظام الموجود في العالم لا يصدر عن جزاف؛ ففي المبادئ العلوم العقلية تمثّل صورتها، إذ يمكن على العقول التصور والتمثّل؛ فعلوم المبادئ بكيفيّة نظام الكلّ، وما يجب أن يكون عليه هو «العناية» وفي الأوّل لا تزيد على ذاته وعدم غيبته عن ذاته لوازمها.

وفي العقول يجوز أن تكون نقشاً زائداً معلّلاً بالتجرّد عن المادّة وعدم الحجاب بينها وبين لوازمها ومبادئها وإمكان الانتقاش.

ونقوش العقول أيضاً حاضرة له تعالى، وكذا نقوش نفوس الأفلاك بالنسبة إلى ما فوقها، فكل سافل نسبة حضور نقشه إلى ما فوقه ـ كما عرفتَ ـ من حضور الصور الخياليّة للنفس، فافهم وعمّم الاحاطة الإلهيّة كذا.

ولو عدلتَ إلى غير هذه الطريقة في العلم لكثّرتَ الحقّ تكثيراً.

واعلم إن الذي هو الوجود المحض وماهيته وجوده الذي لا أتمّ منه، لا يعرفه كما هو إلا هو، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٥﴾ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾[1] فسبحانه، سبحانه، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصارَ.

---

(١) سورة طه، الآيتان: ١١٥ ـ ١١٦.

فصل [٣] ـ [في لطائف من «العناية» ودقائق من حكمة الله ورحمته]

(٥٧) لو نظرتَ إلى آثار رحمة الله في هذا العالم، لقضيتَ العجب من إن الرحمة الإلهيّة لمّا كان غير جائز أن تقف على حدٍّ يُبقي وراءها الامكانَ الغير المتناهي، وجدتَ الهيولى ذات قوة القبول إلى غير النهاية، كما للمبادئ قوة الفعل إلى غير النهاية.

وكان لا بد أيضاً لتجدُّد الفيض من تجدّدِ أمرٍ ما، فوُجِدت أشخاص فلكيّة دائرةً لأغراضٍ علويّة يتبعها استعداد غير متناه ينضمّ إلى فاعل غير متناهٍ وقابل كذلك، فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الآزال والآباد، ويحصل الفيض عل كلّ قابل بحسب استعداده، إذ المبدأ الواهب لا تغيّر فيه، ولو كان للنملة استعداد قبول نفس أشرف ـ كما للإنسان ـ لحصل فيها من فيض العقل الفيّاض.

ثمّ لمّا كان اشرف ما يتعلّق بالهيولى النفس الناطقة وكان غيرَ جائز خروجُ جميع الممكن منها دفعةً دون الأبدان ولا مع الأبدان، فبحسب الأدوار والأكوار والاستعدادات تحصل نفوس من فيض واهبها قرناً بعد قرنٍ، راجعة إلى ربّها إذا كملتْ.

ثم نظرتَ إلى كيفيّة وضع الأرض في الوسط إذا لو قربت من الأثير لاحترقت سريعاً.

ولو جاور الفلك غير النار من العناصر لسخّنه الفلك فصار ناراً انضمّ إليها تسخين النار، لتحلّلت جميع العناصر.

ولمّا كانت الحيوانات أُولات التحريك والإدراك محتاجةً إلى عناية العنصر اليابس وغلبته إذ به تنحفظ الصور المدركة وأشكال الأعضاء وغيره فوُجِدَتْ عنده غير محيط بها الماء لحاجتها إلى استنشاف الهواء.

ووضع تحت النار ما يناسبها في الحرّ، وعند الأرض ما يناسبها في البرد.

وكان الماء أيضاً له مع الهواء مناسبة مِيعانٍ فجاورَه بحيث لا يبطل العدل.

ثم لو كانت الأفلاك كلّها نورية لأحرقت بالشعاع ما دونها، ولو كانت عرّية عن النور لبقي آل هاوية الهيولى في ظلمة لا أَوْحَش منها، ولو كان أنوارها ثابتة دون تحرّك لأثّرت بافراط وتفريط وأحرقت ما دامت في مقابلته ولم يلحق أثرها غيره، ولو كان لها حركة واحدة للازمت دائرة غير واصل أثر الشعاع، إلى نواحيها فحصلت الحركة السريعة تابعة لحركة المحيط على الكلّ، ولكلّ فلكٍ هو حامل جرم نوريّ حركة أُخرى بطيئة تميل بها إلى النواحي جنوباً وشمالاً، وغير ذلك من عجائب السماوات والأرض.

فسبحان الواهب النافع ينبوع الوجود ومبدأ الخير الدائم.

انظرْ كيف نسبة بدنك إلى عالم العناصر، وكيف نسبة العنصريات إلى جرم الكلّ وكيف نسبة جرم الكلّ، إلى نفس الكلّ، وكيف نسبة نفس الكلّ إلى العقول، وكيف نسبتها إلى العقل المسمّى «بالعنصر الأعلى» وهو العرش العظيم المجيد، ولا نسبة له إلى جناب الكبرياء، فانطوت العناصر في الإجرام السماويّة، وهي في قهر النفوس، وهي في قهر العقول، وهي في حيّز قهر المعلول الأوّل، والله من ورائهم محيطٌ ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[1] ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[2] تلاشى الكلّ في جبروته.

فسبحانك اللهّم وبحمدك، أَشْهَدُ إن كلّ معبود من دون عرشك إلى قرار الأرضين باطل ما خلا وجهك الكريم، لا أنت إلاّ أنت، طهِّرنا بعزّتك عن رجس الهيولى، وهبْ لنا من لدنك رحمةً، إليك الرغبوت ومنك الرهبوت، وأنت إله العالمين.

فصل [٤] ـ [في الشرّ]

(٥٨) واعلم إن «الشرّ» لا ذات له بل هو عدم ذات، أو عدم كمال مّا، وما

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٨.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

يوجد من الموجودات شرّاً فإنما هو شرّ لتسبُّبه لعدم كمال شيء، إذ لو فُرض موجودٌ لا يخلّ بذات شيء ولا كمالٍ وهيئةِ حُسْنٍ واعتدالٍ له، فوجوده لا يضّره، ولا يكون أيضًا شرّاً لنفسه فلا يكون شرّاً.

واعلم إنّ من الممكنات:

[١] ما لا شرّ فيها أصلاً، بل هي خير وهي أمور تامّة لا يعوزها ما ينبغي لها أصلاً ولا يخالطها ما لا ينبغي.

[٢] ومنها، أمور فيها خير كثير ويلزمها شرّ قليل.

[٣] وفي القسمة شرّ مطلقًا.

[٤] أو كثير شرٍّ مع قليل خير.

فوجب من الخير المحض الواجبي القسم الأوّل على ما علمتَ من حال الامكان الأشرف، كذا القسم الثاني لأنّ في ترك الخير الكثير لشرّ قليل شّرًا كثيرًا، ويمتنع الباقيان.

فالقسم الأوّل كالعقول ونحوها، والثاني مثل خلق النار النافعة نفعاً بالغاً، ولكن قد يلزمها بحسب اتفاقاتٍ حرقُ شيء بملاقاتها له، فتُعَدّ شّراً، وكذلك حيواناتٌ وجودها خير إلاّ أنها بحسب المصادمات قد تتأدّى إلى ضررٍ مّا؛ وكذا نوع الإنسان المستعدّ للفضائل قد يعتريه لاتفاقاتٍ اعتقاد سوءٍ وجهلُ وارتكاب خطيئة، ولكنّ هذه الشرور في أشخاص أقلَّ من أشخاص السالمين، وأوقاتٍ أقلّ من أوقات السلامة.

و«الشرّ» داخل في القدر مرضّيٌ به بالعرض، ومنبعُه الامكان والعدم.

سؤال: لِمَ ما أُوجِد هذا القسم على وجهٍ لا يلزمه هذا؟

جواب: فيكون غير نفسه، فيرجع إلى القسم الأوّل الذي قد أوجد ما أمكن منه فكأنّك قلتَ لِمَ ما جُعلت النار غير النار والماء غير نفسه؟

سؤال: لِمَ قلتَ إنّ الخير غالب وأكثر الناس الغالب عليهم مضادّ كمالاتهم؟

جواب: كما إنّ حال الأبدان على أقسامٍ: بالغٌ في كمالاتها، ومتوسّطٌ وهو

الأكثر، على مراتب ونازلٌ شديد النزول وهو أقلّ من المتوسّط فضلاً عن مجموع القسمين فكذلك في أحوال الآخرة.

سؤال: إن كان الكلّ بالقضاء والقدر فلِمَ يعاقَب؟

جواب: العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقم من خارج، بل هي حاملة عذابها، معها فساقتها الاتّفاقات القدريّة إلى اقتراف شهوات، وارتكاب جهالات، ففارقت متلطّخةً، ردّ إليها اعمالُها، فتأذّت بما معها كالمتألّم بمرضه لنهمةٍ سابقة سائقة إليه، والكلّ بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الأوّل الوحداني.

فصل [٥] ـ [في أنّ النفس الناطقة لا تبطل بعد موتها]

(٥٩) اعلم إنّ النفس باقية بعد البدن لبقاء علّتها الفائضة لوجودها، لأنها لو بطلت كان بطلانها، إمّا لذاتها أو لحصول ما لعدمه مدخل في بقائها، أو لبطلان ما لوجوده مدخل في وجودها.

والأوّل باطل، إذ لا يقتضي الشيء عدم نفسه، وإلاّ ما وُجد.

و [أما الثاني]، وليس لها ضدّ ولا مستدعي ضدٍّ، ولا مانع مزاحم لتجرّدها عن المحلّ والمكان.

وليس لها شرط، فإنه إن كان جوهراً مبايناً غير مفيض الوجود لا يلزم من عدمه عدمها، وإن كان عرضاً في غيره فهو أولى، وإن كان عرضاً فيها فأعراضها ليست إلاّ أموراً إدراكيّة وأفعالاً وانفعالاتٍ متعلّقةً بالبدن، وليس شيء منها شرطها، إذ الأولى بالشرطيّة لبقائها كمالاتها فكانت عديمةُ الكمال لا تبقى مع البدن أيضاً، إذ لا يُتصوّر أصلاً استمرار وجود شيءٍ دون شرطه، وليس كذا، وليس شيء منها مبطلاً لها وإلاّ كان الجدير بإبطالها الانفعالاتُ عن البدن والجهلُ، فكان كلّ نفس شريرة لا تثبت مع وجود هذه كيف كانت أصلاً، وليس كذلك.

سؤال: شيء من هذه مبطل ولكن عند قطع العلاقة؟

جواب: أمّا العلاقة، فاضافة مّا تابعة لوجود النفس، واضعف الاعراض الاضافة، فإنّ تغيّرها لا يوجب تغيّراً في الشيء فانقطاعها لا يبطل النفس، والباقياتُ إن كانت مُبطِلة لذاتها فما اختلف تأثيرها بعلاقة وعدمِها.

[في إثبات بقاء النفس بعد موت البدن]

حجة أخرى هي أن النفس بالفعل موجودة، ولها بالفعل أن تبقى، وكلّ ما يبطل فلا بدّ له من قوة للفناء مقارنةٍ لقوة الثبات، والنفسُ وحدانيّة وهي من حيث هي بالفعل، فلا يكون في الشيء الواحد البقاء والفناء بالفعل، وقوّتا الثبات والفناء، والاعراضُ والصور لها ذلك في محلّها والنفس لا حامل لها، وإن أُخذ في النفس أمر مّا كالصورة، فنعمد الكلام إلى المجرّد عن المادّة الذي هو الأصل؛ فلا بدّ وأَن تبقى.

سؤال: ألستم قلتم، استعداد وجود النفس في المادّة، فكذلك استعداد عدمها؟

جواب: استعداد البدن هو لأن يكون له كمال هو جوهر مباين الذات، ولا يكون كمالاً له حتّى يكون في نفسه موجودًا، ثمّ إذا بطل للبدن استعدادُ أن يكون هذا الجوهر كمالاً له، فلا يلزم من لا كونه كمالاً له أن لا يكون في نفسه، بخلاف ما كان عند كونه كمالاً له، إذ كان يستدعي كونُه كمالاً له كونَه في نفسه، فحصل الاستعداد؛ حتى لو كان الجوهر المباين يلزم من لا كونه لشيء لا كونه في نفسه لبطل النفس ببطلان استعداد البدن لان تكون هي كماله، والشيء ما لم يجب عدمُه لا ينعدم فافهمْ هذا.

فصل [٦] ـ [في التناسخ وإبطاله]

(٦٠) الحجة في امتناع التناسخ إنّ البدن إذا حصل له مزاج استحقّ به من الواهب نفساً فإذا قارنته النفس المستنسخة فيحصلُ لحيوان واحدٍ نفسان؛ ولا يعلم الإنسان لبدنه إلاّ نفساً واحدةً لا غير.

سؤال: الخصم ليس يسلّم أن بدن الإنسان يفيض إليه من الواهب شيء، بل قال: إنّ نفوس النبات انتقلت إلى الحيوانات، ومن الحيوانات إلى الإنسان بعد انتقالها في أنواعٍ من النبات والحيوانات؛ ثم ما يتخلّص فيصعد إلى رتبة الإنسان؟

جواب: إن استعدّ النبات بمزاجه لنفسٍ، فالاولى أن يستعدّ الإنسان بمزاجه الأكمل الأتم.

سؤال: مثل هذا الأولويّات في عالم الاتفاقات غير مسموعة، فإنّ ههنا أمورًا قدرية غائبة، ولو اجتمع الناس على أن يستخرجوا أن المغناطيس لأيّ مزاجٍ استعدّ للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العثور، وليس لقائل أن يقول: إذا استعدّ المغناطيس لجذب الحديد بمزاجٍ فمزاج الإنسان أكمل فينبغي أن يجذبه، فإنّ الأمور خفيّة.

[أدلّة القائلين بالتناسخ]

ثم أقول:

[١] بلى إنّ المزاج الأشرف يستدعي النفس الأشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية.

[٢] والنفوس إنما كان احتياجها إلى القوالب لأجل أنها بالقوة، فالنفوس الإنسانية الجاهلة الشقيّة هي أبخس ممّا كانت في أول فطرتها ولها الملكات الرديّة، فهي أشدّ انجذاباً إلى الاجرام ممّا كانت.

[٣] ثمّ الفاسق الشرير الجاهل إذا قلّت شواغله في منامٍ أو لخللٍ ـ كما للممرورين ـ يطّلع على أمور غيبيّة لاتّصاله بذلك العالم، فكيف جوّزتم مفارقة الأشقياء عن البدن وليس بينها وبين النفوس الفلكية حجاب فتتصل بها وتتلّذذ، فأين الشقاوة؟ وإن قلتم منعها الهيئات الرديّة، فلِمَ ما منعها عن المنامات أو الأمور الغيبيّة عند خللٍ؟ فلا محالة ينبغي أن تنتقل نفوس الأشقياء على حسب أخلاقها وملكاتها وعلاقتها مع الاجرام إلى شيء من الحيوانات المعّذَبة.

[٤] ثم الحيوانات ليس لها عضو إلاّ وينتقص ويتحلل ولو يسيراً يسيراً، وإذا لم يثبت فيها شيء دون تحلّل، إذ الحرارة والهواء المحيط وغيرها من الأسباب مخفّفة مُحلّلة، فليس لنا أن نقول إنّ الفَرسَ لا يزال ينقص نفسه الحيوانية فتنقص فرسيّته، ثم ما نرى من الحيوانات من عجائب الأفعال تشهد أنّ لها نفوساً غير منطبعة ينبغي أن ترتقي إلى كمال، فإنّ العناية لا توجب إهمال نوع عن كماله فترتقي إلى الإنسانية.

[٥] وكانت الحكماء كلّهم من القدماء يرون هذا الرأي.

[٦] وإليه إشارة الأنبياء وكقول القائل الحقّ سبحانه وتعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[1] وقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٥﴾﴾[2] وقوله: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾[3] وقوله: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾[4]؟ وقوله: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ﴿١٠٧﴾﴾[5]، والمسيح وغيره من الأنبياء عليهم السلام يقرب من التصريح فيما نحن فيه.

والذي يقال: «لا يجب أن يطابق عدد الكائنات عدد الفاسدات ولا وقت الفساد بالكون»، غير صحيح، فإنّ من الأمور الفلكية المستمرّة ما يخفى علينا آثارها ولعله وجب بقانون مضبوطٍ في العناية وما اطّلعتَ عليه.

وأمّا العدد فليست عن جميع الحيوانات تنتقل إلى الإنسان، ولا عن جميع النبات، ثمّ فيما بينها رُتَبٌ كثيرة ومدة بقاء مختلف ولا تنضبط لنا.

ولولا كثرة نفوس راجعة في أزمنة طويلةٍ لكان التطابق ممتنعاً، مع أنه يجوز أن يكون حيوانات لا استعداد لها لقبول فيض جديد مقصورة الاستعداد على ما ينقطع

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٦.
(٢) سورة التين، الآيتان: ٤ ـ ٥.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.
(٤) سورة غافر، الآية: ١١.
(٥) سورة المؤمنون، الآية: ١٠٧.
(٦)

تصّرفه عن الهياكل الإنسانيّة منتقلاً بتصّرفه إليها، إذا كانت علاقته مع الاجرام باقية، دون السعداء الذين قيل فيهم ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾(١)، وبهذا يستمرّ التعذّب بالجهل المركّب وغيره فإنّ المفارقة بالكلّية ليس معها تخيّل.

[٧] والجهلُ المركّب لا بدّ فيه من تصوّرات وتصديقات على خلاف ما ينبغي حاضرةٍ، فلا متخيّلة متخصّصة بصورةٍ صورةٍ ولا اتفاقات متجدّدة كما في السرمد، فلا تعذّب لها بالجهل المركّب، غايةُ ما في الباب أن يبقى ملكاتٌ، فإذا لم يبق مددٌ إدراكيٌّ ولا شوقٌ إلى ما لا تصوّر له بوجهٍ ولا مخصّص ولا قوة نزوعيّة فلا تألّم بالشوق أيضاً إلى أشياء كثيرة، وقد ارتفعت المشوّشات الحسّيّة فكان لها ما لِمن وقفت قواه فنال اللذات العُلى. ومَن انصف من نفسه وجد تصديقاً بهذا.

[٨] وكذا من نظر إلى عجائب في الحيوانات: (أ) كتكبّر الأسد ورئاسته، و(ب) كقوة بعضهم المعجّزة للإنسان: أكان بنفس المزاج؟ والإنسان أتمّ مزاجاً، أو بضخامة البدن الممانع ثقله لجهات التحريك الغير المطرّد»؟ وقد لا يزيد على الإنسان ببدنه، وليس كذا، أو بنفسه المنطبعة التي زادت على المجرّدة بقوتها، وهو محال، و(ج) ما يُرى من رئاسة النحل وسماع الإبل المُنسي له جميع مهمّاته يشهد بهذا، و(د) احتراز الفَرَس مثلاً عن البئر أو الذئب: أكان لِبئرٍ أو ذئبٍ هو في الخيال معيّن كما قيل ـ فما كان يحترز عمّا يخالفه في المقدار واللون والشكل والوضع وليس كذا، أو عن أمرٍ كلّيّ يستدعي نفساً مجرّدة فلا انطباع، فتستدعي من العناية سعادة؛ أمّا الترقّي إلى الإنسان، أو بلذّة من عقل بعد المفارقة، والذوق السليم يتفطّن لهذه الأشياء، ولعلّ هذه من إحدى عشر مسئلة كتمها **المعلّم الأوّل** لمصلحةٍ.

وليس هذا ما اصطُلح عليه «بالتناسخ» فإنهم القائلون بأنّ النفوس جرميّة دائمة الانتقال في الحيوانات، وأيضاً لا مانع عن أن يكون من الحيوانات والنبات الغير

---

(١) سورة الدخان، الآية: ٥٦.

الثابتة زمانًا طويلاً مّا ليس لها مثل هذه النفوس، ففي الأدوار والأزمنة الطويلة بعد اللبث احقاباً ينجو نفرٌ من الأشقياء عن هذه العُمُد الممدّدة من هذه جَهَنّم، التي قيل لها: ﴿هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾[1]؟، وعلى حسب الأخلاق والملكات تتخصّص بالأنواع.

الجواب [عن حجج المتبقين للتناسخ]

أمّا الأولويات، فكما قلتَ إلاّ أنّ لكلّ مزاج كمالاً وإذا استدعى المزاجُ الاخسّ من الواهب فالاكمل أولى.

وأما ثبات شيءٍ في الحيوان، فمشهور أنّ بعض الأعضاء تبقى إلى حلول الأجل.

وأمّا العددُ، فكم من عددٍ من الحيوانات لا يعيش أسبوعاً، ومنها ما لا يبقى سنةً؛ وكذا النبات، فكيف ينطبق العدد لها على عدد ما يبقى سنين وهو أقلّ منها عدداً؟ وليس نقُل البعض أولى من بعض.

وأمّا غرائب إدراكات الحيوانات وتحريكاتها، فبمعاونة قُوىً فلكية وإِلهامات.

وأمّا حال الإبل فالتلذّذ بالمدرَكات الحسّيّة، ليس ببعيد عن قوة جرمية.

وأمّا المكتوم وغير المكتوم فالاعتماد على البرهان فيهما.

وأمّا أن يكون استدعاء النبات بمزاجه نفساً من الواهب وفيضاً جديداً لخصوصيّته كما ذُكر من قوة المغناطيس دون الإنسان، فتلك الخصوصيّة ليست إلاّ بالمزاج على حسب أحواله واعتدالاته، فكما إنّ ما يستدعي المغناطيسُ من الخاصّيّة لا يصلح لغيره، وما زاد عليه بالاعتدال زاد بنوع آخر من الكمال عليه، فكذلك النبات وعُجْمُ الحيواناتِ، والإنسانُ زاد عليها بالاعتدال، فيزيد عليها بقبول فيض مستقّل من الواهب دون تبعيّتها.

وأمّا الرموز النبويّة فلها محامل، وسيأتي تتمة هذا الكلام؛ من بعد وليس هذا الكتاب محلّ التطويل.

---

(١) سورة ق، الآية: ٣٠.

فصل [٧] ـ [في اللذة والألم]

(٦١) اعلم إن اللذات الحسّية الظاهرة تغلبها اللذاتُ الحيوانيّة الباطنة حتى إنّ محبّ الشطرنج وغيره من اللعب قد يختاره على طيّبات المطاعم، والإنسان يلتذّ بمحافظة حشمته على وجهٍ يختار ترك كثير من اللذّات على تركها، ولا يخصّ نحو هذا بالإنسان بل وعُجْمُ الحيوانات كذلك حتى إنّ المرضعة تختار ما ولدتها على نفسها، فإذا كانت هذه هكذا فكيف اللذّات العقلية والعوامّ غافلون عن أنّ لذّات الملائكة وتنعّمها بشهود جلال الله أعظم من لذّات البهائم التي شاركتنا في وقاع وغذاء.

و«اللذة» هي إدراك ما وصل من كمال الدرك وخيره إليه من حيث هو كذلك، وإن شئتَ قيّدت بقولك: ولا شاغل ولا مضادّ.

و«الألم» إدراك ما وصل من آفة المدرك وشرّه إليه من حيث هو كذلك، وإن شئتَ قيّدت بما سبق. ولِكلٍّ من قواك المدرِكة كمال وشرّ وكذا لذّة وألم باعتبارهما، واللذّة متعلّقة بوصول لِكمال خيريّ، وإدراكِه من حيث هو كذلك.

ويُظنّ أنّ من الكمالات ما لا يُلتذّ به عند الوصول مثل الصحّة، وليس كذا، فإنّا شرطنا «وصولاً» «وإدراكاً»، والمحسوسات عند الاستقرار قد لا تُدرك، على أنّ المريض عند الأوبة إلى صحّته عاجلاً يلتذّ عظيماً.

واللذيذ قد يصل دون اللذّة كما للمريض المبغض للطعام، وإنّما ذلك لأنه ليس بكمال في حالته تلك؛ أو لعدمِ الشعور من حيث هو كذا، ولأنّه يُشترط في الشعور السلامةُ حتى لا يكون كعليلِ المَعِدَة المُبغض للطعام الحلو، والفراغُ حتى لا يكون كالممتلئ شديداً إذا لم يلتذّ بما يحضره من الطعام.

والسبب المؤلم قد يَصل ولا يَصل الألم لعدم الشعور، إمّا بناءً على عدم السلامة كمَن سقطت قواه عند الموت أو على مانعٍ كالخَدَر والسُكْر، فإذا استوت القوة عظم الألم.

ومن لم يؤتِ ذوقاً قد لا يشتاق إلى الكمال، كالعنين الغافل عن لذّة الجماع؛

وانتفاء شوقه ليس لعدم لذّات الوقاع بل لانتفاء ذوقه، ومن لم يكن له مقاساة قد لا يبالغ في الاحتراز كالمقصِّر في الحميّة لغفلته عن ألم الأمراض.

واعلم إنّ الذي هو عند «الشهوة» خير وكمال هو مثل تَكيّف العضو الذي له قوة الذوق بكيفية الحلاوة، كانت مأخوذة عن مادّة أو لم تكن، وكذلك اللمس والشمّ وغيرهما.

وكمال «قوة الغضب» تكيّفُ النفس بالغلبة، أو شعورٌ بأذى عدوٍّ، أو انتقامٍ، فلِكلّ قوة على حسب كمالها لذّة.

وكمال «الجوهر المدرِك» أن يصيرَ عالماً عقليّاً ينتقش بجميع الوجود من لدن مسبّب الأسباب الحقّ الأوّل، آتيًا على العقول والنفوس والاجرام فما تحتها على النظام الذي له والمعادِ، إدراكاً مع ملكة حقيقيةٍ.

والعقلُ لا يقاس لذّته إلى اللذات البهيميّة التي سلفت الإشارة إليها لأنّها.

[١] أشرفُ المشاعر، وإدراكاتها أقوى، فإنها لا تقتصر على السطوح والظواهر كالحواسّ، بل هي مستظهرة البواطن.

[٢] وأَلزَمُ، فإنها لا تنفسد، بخلاف الحواسّ.

[٣] وأكثر، إذ مدرَكاتها لا تتناهى بخلاف ما للحواسّ.

[٤] وأشرفُ، فإن مدرَكاتها الحقّ الأوّل وما يليه من الذوات القدسية؛ فنسبة لذّاتها إلى لذّات سائر القوى نسبة المدرِك والمدرَك والإدراك إلى المدرِك والمدرَك والإدراك.

والحسّيات إدراكها مشوب. والعقل هو المدرِك الخالص الصافي، ولا يكذب أصلاً. والاعتقادات السّيئة إنما هي لغلبة وَهْمٍ ونحوْه.

وأمّا كمال النفس من جهة علاقة المادّة، فإن تحصل لها الهيئة الاستعلائيّة على البدن ولا تنفعل عن قواه.

ويحصل لها «العدالة» وهي «عفّة» و«شجاعة» و«حكمة»، ـ وهي ملكة توسّط القوة الشهوانيّة والغضبيّة واستعمالِ القوة العمليّة فيما يدّبر به الحيوة وما لا يدّبر.

وكمالها بالجملة التشبّه بالمبادئ بحسب الطاقة، حتى تتجرّد عن المادّة من جميع الوجوه منتقشة بهيئة الوجود.

وإذا لم تشتق النفس إلى كمالها أو لم تتلذّذ، فإن ذلك لعوائق بدنيّة.

وهذه الهيئات والملكات الردّية إذا تمكّنت بعد المفارقة، كانت النفس بعدها ككونها قبلها إلاّ أنها زال عنها مانع الألم فتتألم.

وليست منطبعة بل لها علاقة شوقيّة إذا لم تحصل لها ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال، وقد حيل بينها وبين ما تشتهي، فتتألّم بجهلها المركّب.

و«الجهل المركّب» هو عدم العلم بالحقّ مع اعتقاد نقيضه ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ٧٢﴾[1]، فتبقى مقهورة مخذولة، ما لها من شفيع ولا حميم في نار روحانية أشدّ من نار جسمانية، والجهل المركّب هو الذي لا يُرجَى فيه النجاة بل يتأبّد، وما كان بسبب عوارض فيزول ولا يدوم.

سؤال: فارقت النفس عالم الاتفاقات، والألمُ لا ينعدم بذاته فكيف تتخلّص؟

جواب: إن في عالم النفوس تجدّداتٍ، وإن لم تكن إلاّ بتلاحق نفوس مفارقةٍ لكفى في التجدّد، فكلّ نفس طاهرة تتّصل بنوعها تتلذّذ بالمفارقات وتلذّذت هي أيضاً بها، فتعاكست الأنوار من كل على الآخر، والأنفس الخبيثة المتلطخة تتألّم بالاتّصال ﴿كُلَّمَا دَخَلَتۡ أُمَّةٞ لَّعَنَتۡ أُخۡتَهَاۖ﴾[2].

[حال نفوس البُله والصلحاء والزهاد بعد المفارقة عن البدن]

وللبُله والصلحاء والزهّاد لكلٍّ سعادةٌ بحسبه.

وأما ما يقال: «أنه يكون في الهواء جرم مركّب من بخار ودخان موضوعاً لِتخيّلات بعض نفوس البُلْه لتحصل لهم سعادة وهمية، وكذلك لبعض الأشقياء شقاوةٌ وهمية»، لا أصل له، إذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال، وإن قرب من النار فتُحيله بسرعةٍ إلى جوهرها، وإن كان دونه في الهواء فإمّا أن يتحلل بحرٍّ، أو

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٢.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ٣٨.

يتكاثف فينزل ببرد، وليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس ليحفظه عن التبدد ويمنع غيره عن ممازجته، ويتعيّن فيه محلّ التخيّل متشكّلاً به؛ ولا بدّ من جوهر يابس تنحفظ فيه الصور، ورطبٍ لتُقبَل.

وأمّا ما قاله بعض العلماء من كون جرم سماويّ موضوعاً لتخيّلات طوائف من السعداء والأشقياء، لأنهم لم يتصور لهم العالم العقلي ولم تنقطع علاقتهم عن الاجرام، وهم بعدُ على القوة التي باعتبارها احتاجت النفس إلى علاقة البدن فكلامٌ حسنٌ:

أمّا السعداء فيتخيّلون مُثُلاً وصوراً عجيبةً أنيقة ويتلذذون بها، وكذا جميع ما يُلتذّ به عندنا، وتلك الصور أشرف مما في مدركات هذه الاجرام، إذ لا يشوبها هذه الكدورات، وأَبقى وأبعدُ عن كلال وملال لقوةٍ، فهي ألذّ، ولكن لا تنقطع علاقتها بعد وجودها، إذ لا فساد في الجرم السماوي.

سؤال: فالنفوس المفارقة لكلّ طبقة غيرُ متناهية فيلزم سلب النهاية عن مواضع التخيّل من الأجسام، وهذا محال.

جواب: إنما يلزم إذا كان لكلّ واحد جرمٌ آخر هو محلّ تخيّله، وإذا فهمتَ ما سلف في العلم الحضوريّ لا تستبعد أن يكون لكثير من النفوس جرم واحد يشاهد كلّ منها فيه الصور. وليس لها تحريك ذلك الجرم ليتمانع باختلاف ارادات.

ويجوز أن يكون هذه الاجرام متفاوتة في الشرف، وتحصل العلائقُ معها على قدر الدرجات، ولا يبعد أن يكون إليه الإشارة بقول القائل: «أنّ الجنّة في السماء الرابعة» وقد قيل «إنها جنة ﴿عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] ولهم فيها ما يشتهون وملك كبير»، ولا يبعد أن يكون لهم اطّلاع على أحوال هذا العالم أيضاً، بمثل ما سنذكر للنفوس الفلكية.

[حال نفوس الأشقياء بعد المفارقة عن البدن]

وأما الأشقياء، فلا يكون علاقتهم مع هذه الاجرام الشريفة ذوات النفوس

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٢١.

النورانية؛ والقوة تحوجهم إلى التخيّل الجرمي، فليس بممتنع أن يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرمٌ كريٌّ غير منخرق هو نوع نفسه ويكون برزخًا بين العالم الأثيري والعنصري، موضوعًا لتخيّلاتهم، فيتخيلون به من أعمالهم السيّئة مُثُلاً من نيران وحيّات تلسع وعقارب تلذع وزقوم يشرب وغير ذلك.

وبهذا يندفع ما بقي من شبه أهل التناسخ.

ولستُ أشكّ لما اشتغلت به من الرياضات أنّ الجُهّال والفَجَرة لو تجرّدوا عن قوة جرميّة مذكّرة لاحوالهم مستبقية لملكاتهم وجهالاتهم مخصصة لتصوراتهم نجوا إلى الروح الأكبر، وإن نظرتَ فيه إلى قوانين اعطيتُكَها ستعلم شطراً منه.

فصل [٨] - [في ابتهاجه تعالى بذاته ومراتب الإبتهاج]

(٦٢) أشدّ مبتهج بذاته هو الحقّ الأوّل، لأنه أشدّ إدراكاً، وأعظم مدرِك لأجلّ مدرَك، له البهاء الأعظم والجلال الأرفع، وهو الخير المحض والنور والجمال، وكمال كلّ شيء ما يجب أن يكون له، فما ظنّك بشيء وجب له الوجود لذاته؟ وكلّ شيء وجوده به وكماله منه، وهو نفس ما يجب في الوجود لذاته.

و«العشق» هو الابتهاج بتصوّر حضرة ذات مّا.

و«الشوق» هو الحركة إلى تتميم كمالٍ مّا عقليّ أو ظنّيّ أو غيرهما، وكلّ مشتاقٍ فقد نال شيئاً، وفاته شيء.

فالأوّل عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته ولغيره، وهو مقدّس عن الشوق.

وبعد لذّته وإدراكه، إدراكُ الجواهر العقلية المبتهَجَة به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به، ولا يُنسب إليهم «شوق» لأنهم بالفعل.

وبعدهم، النفوس الفلكية المحرّكة شوقاً وعشقاً.

ووراءها النفوس البشرية، منها أُولات المعارج من المقرّبين، ودونها السعداء

من أصحاب اليمين على مراتب، فكل لذّة هي بإدراك وحيوة، فما ظنّك بذواتٍ نفسها حيوة وإدراك وعلم؟

ودونها طائفة انتكست وبقيت في كرب الهيولى وغصّة وعذاب مغلولةً مقيّدةً بسلاسل علائق الهيولى، يلذعها عقارب الهيئات السيّئة ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[١] وكانت قد ناداها المنادي الحقّ فتغافلتْ وغوتْ، فحلّ عليها غضب الحقّ فهوتْ، فهؤلاء هم الأشقياء سُلبت قواهم، فصاروا في ظلم الهيولى ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾[٢]، وقد قيل فيها: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ۝١٢٤ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ۝١٢٥ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾[٣] ومن أعظم آلامهم ﴿إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[٤] وقد ﴿رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾[٥] وأحاطتْ بهم خطيئاتهم فهم ﴿فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[٦] متقاعدون.

ثمّ السعداء قد فازوا بنعيم الأبد والسرور الدائم في حضرة جلال ربّ العالمين ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ۝٥٥﴾[٧] غير مخرجين عن لذّاتهم؛ لهم ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾[٨] «جُردٌ» عن عوارض الهيولى «مُردٌ» عن مزاحمة القوى مكحّلين بالأنوار الشارقة ينظرون إلى ربهم بوجوههم المفارقة. والنفس حينئذ كلها وجه وعين في جنّة بُنيتْ من خضرة زبرجد الحياة حصاتها وحجرها دُرَر ويواقيت حيّة من أرواح طاهرة، عيونها إدراك وتعقّل، وقصورها مراتب، ولكل درجات مما عملوا، انحذفت شواغل الهيولى فارتفعتْ الحجب فَهُم في حضرة ربّهم إخوان على سُرُر درجات الجلال متقابلين، لهم السياحة الحقيقية في أبحُر النور، والطيرانُ الحقيقي في فضاءِ الملكوت، لا يتجدّد عليهم حال ولا تغيّر ولا

---

(١) سورة هود، الآية: ١٠٧.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨.
(٣) سورة طه، الآيات: ١٢٤ ـ ١٢٦.
(٤) سورة المطففين، الآية: ١٥.
(٥) سورة المطففين، الآية: ١٤.
(٦) سورة النساء، الآية: ١٤٥.
(٧) سورة القمر، الآية: ٥٥.
(٨) سورة الزخرف، الآية: ٧١.

يمسّهم فيها نَصَبُ ولا يمسّهم فيها لغوبٌ في ظلّ ﴿سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ التي ﴿عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ۝١٦﴾(١) وقد رتَعَتْ هذه النفوس في رياض الأفق الأعلى مبتهجة بربِّ دعاها إلى ذاته فآوى، وقد انجذب إليه ذواتٌ آخرون انجذاب إبرة حديد إلى عوالم غير متناهية من مغناطيس، باقية متعلقة بجلال اللاهوت فانية عن النظر إلى ذواتها، غرقتْ في بحر بهائه ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٢).

عجّلْ ـ رحمك الله ـ بسيرٍ حثيثٍ لتلحق سعادةً لا يفي بذكرها مقالُ، ولا يرتقي إليها بالتصّور وهمٌ وخيال، فتبرزُ إلى ربّك وترى ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾(٣) وبرزوا لله الواحد القهّار، هنالك الولاية لله الحقّ.

فسلام على نفسٍ قربتْ من مبدأها بقطع علائق الناسوت، سلام على ذاتٍ هبّتْ عليها رياح الملكوت.

وا شوقاهْ إلى السُرداق القدسي! وا أسفاهْ على العالم العقلي!

إِلَهنا وإِلَه مبادينا! يا قيّوم يا حيّ يا كلّ يا مبدأ الكلّ يا نور كل نور يا فائض كلّ خير وجودٍ! خلّصنا إلى مشاهدة عالم ربوبيتك نَجِّنا عن قيد الهيولى أذقْنا برد عفوك وحلاوة مناجاتك، يا ربّنا وربّ كلّ عقل ونفس! أرسلْ على قلوبنا رياح رحمتك ﴿أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾(٤) وأنزلْ على أرواحنا لوامع بركاتك وأفضْ على نفوسنا أنوار خيراتك، يسّرْ لنا العروج إلى سماء القدس والاتصال بالروحانيّين ومجاورة المعتكفين في حضرة الجبروت المطمئنّين في غُرفات المدينة الروحانية التي هي وراء الوراء.

سبحانك! ما عرفناك حق معرفتك، سبحانك ما عبدناك حق عبادتك.

يا مَن لا يشغله سمع عن سمع، سبحانك! انّك أنتَ المتجلّي بنورك لِعبَادك في أطباق السموات والأرضين.

---

(١) سورة النجم، الآيات: ١٤ ـ ١٦.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٢١.
(٣) سورة الزمر، الآية: ٦٧.
(٤) سورة النساء، الآية: ٧٥.

فصل [٩] - [في العشق والشوق والهداية الإلهية]

(٦٣) لكل شيء كمال وعشق إليه. ولِما يتصوّر له الفقد عشقٌ وشوقٌ للاراديّ بحسبه، وللطبيعيّ بحسبه، والقدر سائق إلى أحد طرفي النقيض، والعناية ملهمة كما قيل: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾،[1] ﴿وَنَفۡسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ۝٨﴾[2].

فصل [١٠] - [في السعادة]

(٦٤) لا تحسبّن أنّ «السعادة» على نوع واحد، بل للمقرّبين من العلماء البالغين في الملكات الشريفة لذّات عظيمةٌ، ولإصحاب اليمين أيضًا لذّات دونها، سّيما على تقدير وجود المُثُل التخيّليّة، فلهم وقفة في العالم الفلكي معها دون الوصول إلى رتبة السابقين، ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ﴾[3].

وقد يخالط لذّات المتوسطين شوبٌ من لذّات المقرّبين كما يشير إليه حيث قال تبارك وتعالى في شراب الأبرار: أنه ﴿مِن رَّحِيقٖ مَّخۡتُومٍ﴾ ﴿وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسۡنِيمٍ ۝٢٧ عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا ٱلۡمُقَرَّبُونَ ۝٢٨﴾[4]، وهؤلاء لهم العروج إلى مشاهدة الواحد الحق مستغرقين فيه.

و«الأبرار» على تقدير وجود المُثُل التخيّلية يتلذذون بأصباغ تخيّلية فلكية وطيور وحور عين وذهبٍ وفضّةٍ وغيرها وهي أحسن مما عندنا وأشرف.

---

(١) سورة طه، الآية: ٥٠.
(٢) سورة الشمس، الآيتان: ٧ ـ ٨.
(٣) سورة الواقعة، الآيتان: ١٠ ـ ١١.
(٤) سورة المطففين، الآيات: ٢٧ ـ ٢٨.

المورد الرابع

في النبوّات والآيات والمنامات ونحوها (وفيه تلويحات ثلاثة)

التلويح الأول في النبوّات

(٦٥) **واعلم** إنّ الشرط الأول في النبوّة ان يكون مأموراً من السماء بإصلاح النوع، وستعرف كيفية هذا الأمر.

ومما يتعلق برُتبِهم حصول العلوم أكثرها من غير تعلّم بشريّ، وقد عرفتَ مراتب الحدس وإمكانه وشدة الاتّصال بالعقل الفعّال.

وأيضاً: طاعة هيولى العالم لهم بما أرادوا من الزلازل والخسف والتحريكات والتسكينات، وسنشير إلى كيفية ذلك.

وأيضاً: لهم الانذار بالمغيبات والأمور الجزئيّة الواقعة إمّا في الماضي، أو في المستقبل، وسيأتيك بيانه، والأول هو العمدة، وغيره من الخصال الثلاثة قد تجتمع في إخوان التجريد.

فصل - [إثبات النبوّة وكيفية دعوة النبي إلى اللهِ والمعاد]

(٦٦) ولمّا كان الإنسان لم ينحصر نوعه في شخص فاختلفت اعدادٌ، وتفرقت

أحزاب وانعقدت ضياع وبلادٌ، والواحد لا يقوم بأمر نفسه غيرَ مفتقرٍ إلى معاونة بني نوعه؛ فاضطُرّ النوع في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم إلى قانونٍ متبوعٍ مرجوعٍ إليه، وعقولهم متعارضة متكافئة ولا يُذعِنَ مَن يدّعي كمالَ رأيٍ لمثله، فلا بدّ فيهم من شخص هو الشارع المعيّن لهم منهجاً يسلكونه، يُذكِرهم الرحيلَ إلى ربّهم؛ ويُنذرهم بيوم ينادون فيه ﴿مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾[1] و﴿تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًاۚ﴾[2]، ويُذكِّرهم ربّهم ويهدي إلى الحقّ وإلى ﴿صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[3].

ولا بدّ من تخصّصه بآياتٍ دالّة على أنّه من عند ربّهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع النوع له.

[أقسام العبادات وبعض مصالح تشريعها]

ويفرض عليهم العبادات، منها:

[١] وجوديةٌ يخصّهم نفعها كالأذكار والصلوات فتُحرّكهم بالشوق إلى الله تعالى.

[٢] وعدميةٌ تخصّهم أيضاً وتُزكّيهم كالصوم.

[٣] ووجوديةٌ نافعة لهم ولغيرهم كالقرابين والزكوات والصدقات.

[٤] وعدميّةٌ متعدّية أيضاً، كالكفّ عن ايلام النوع والجنس والصمت ونحوهما.

[٥] ويُرغّبُهم في أسفار ينزعجون فيها عن بيوتهم، طالبين رِضَى ربّهم يتذكّرون يوماً ﴿مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[4] فيزورون الهياكل الإلهية ومساكن الأنبياء ونحوها.

[٦] ويأمرهم بالتعاطف.

[٧] ويشرع لهم عباداتٍ يجتمعون عليها كالجمَع، فيكتسبون مع المثوبة الايتلاف والمصافاةَ والتودّد.

---

(١) سورة ق، الآية: ٤١.

(٢) سورة ق، الآية: ٤٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٤٢.

(٤) سورة يس، الآية: ٥١.

[٨] ويكرّر عليهم العبادات للتحكيم وإلاّ ينسون فيهملون.

التلويح الثاني
في سبب أفعال خارقة للعادة

(٦٧) **إنه قد** يُشاهَد من الأنبياء والمجرّدين إلى ربّهم أعمال خارقة للعادة، كحصول طوفانات باستدعائهم وزلازل واستنزال عقوبات واستهلاك أُمةٍ فجرتْ و﴿عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِۦ﴾[1]، واستشفاء المرضى واستسقاء العطشى وغيره، وخضوع عُجْم الحيوانات لهم.

فاعلم إنّ النفس غير منطبعة في البدن وقد خضعها البدن، وعلمتَ تأثير الأوهام حتى إنّ الماشي على عالي حائطٍ شديد الارتفاع قليل العرض، لا يزال وهمه يُواعِدُه بالسقوط حتى إنه ربما يتزلزل من تخويفه وانفعالِه عن تصوّره، فينحدر ساقطاً، والامزجة تتأثّر عن الاوهام، إمّا بأوهام عامّية، أو بأوهام شديدة التأثير في بدء الفطرة، أو متدرجة بالتعويد والرياضات إلى ذلك، وإذا كان كذا فلا عجب أن يكون لبعض النفوس قوةٌ إلهيّةٌ تكون بقوتها كأنها نفس العالم يطيعها العنصر طاعةَ بدنها لها، سّيما وقد علمتَ أنّ جميع العنصريات وجميع الاجرام مطيعة للمجرّدات، فإذا زادت النفس في التجرّد والتشبّه بالمبادئ ازدادت قوةً، وإذا كان لها التأثير في المزاج والكيفيات التي هي مبادئ أحوال هذا العالم، فيكون لها التأثير بكثير من الغرائب، وعلمتَ أنه ليس من شرط كل مسخّن أن يكون حارّاً، وكذا نحوه.

وأيضاً، قد يحرّكون أجساماً يعجز عن تحريكها النوع، ونعلم أنّا إذا كنّا على طرب وهزّةٍ نعمل ما نتقاصر عن عُشره حين زالت عنّا، فما ظنّك بنفس طربت باهتزازٍ علويّ واستضاءت بنور ربّها؟ فحرّكت ما عجز عنه النوع، وقد اتّصلت على

(١) سورة الطلاق، الآية: ٨.

﴿بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾[1] ﴿ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝٢٠ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾[2].

فصل ـ [أيضاً في دفع الاستعباد عن خوارق الأنبياء عليهم السلام]

(٦٨) وامساكهم عن الطعام مدّة يعجز عن شطرها غيرهم، ليس ببعيد، لِما تعلم أنّ المريض إذا اشتغلت طبيعته بهضم الموادّ الردّية تبقى الموادّ المحمودة محفوظةً، فيعيش زماناً دون مدد غذاءٍ من خارج، ودريتَ أنّ الهيئات النفسانية والبدنية ـ صاعدةٌ ونازلة ـ عادية من كلّ إلى صاحبه، والنفس إذا انجذبت إلى جانبٍ انجذبت قواها خلفها حتى إن الخائف تعجز قواه عن أفعال كانت مؤاتية عند عدم الخوف، فإذا كان الانجذاب إلى عالَمها انجذبت خلفها قوى بدنها فتعطّلت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية، فوقفت الهاضمة وغيرها وبقيت الموادّ محفوظةً لم يتحلّل منها أكثر ممّا يتحلّل للمرضى، وقد باتت النفس عند ربّها فأطعمها وسقاها.

فصل ـ [بعض موجبات خوارق العادات في غير الأنبياء عليهم السلام]

(٦٩) وإذا علمتَ تأثير النفوس الإلهية والأوهام أيضاً:

فمن جملتها «العين» والمبدأ فيه هيئةٌ نفسانية معجبة تؤثّر في فساد المتعجَّب عنه بخاصّية.

و«السحر» أيضاً، من تأثير النفوس والأوهام إلاّ أنها شريرة تستعمل في الشرّ.

ومن موجبات خوارق العادات «النيرنجيات» وهي الخواصّ كجذب المغناطيس للحديد.

و«الطلسمات» وهي من أمزجةٍ أرضيةٍ مخصوصةٍ بهيئات وضعية أو قوى نفوسٍ أرضية مخصوصة بأحوال فلكية أو انفعالية بينها وبين قوىً سماويةٍ مناسبةٌ توجب آثاراً غريبة.

---

(١) سورة التكوير، الآية: ٢٣.

(٢) سورة التكوير، الآيتان: ٢٠ ـ ٢١.

ويقرب من هذه الأشياء «التباخير المقوّية» للنفس، المُطرّبةُ لها بشدّةٍ المجمّعة المثبِّتة لعزائمهم، وغير هذا.

فصل

(٧٠) والمداوم على ما من شأنه أن يكون له قليله ليس ببعيد أن يستكثر به منه، وللأمور أشباهٌ يعينك النظر إليها على ما أنت.

التلويح الثالث
في سبب انذارات

وها هنا مقدمة

(٧١) اعلم إنّك علمتَ أنّ للافلاك نفوساً ناطقةً ذوات ارادات جزئيّة، فلها أيضاً جهة شبيهة بقوتنا النظرية، وأخرى بالعملية، ولها رأيٌ كلّيّ وعلوم كلّيّة حاصلة فيها عن مبادئها وحركات جزئية، وللكائنات ضوابط معلومة محفوظة ليست بصادرة عن جزاف، بل هي على حسب مُثُلٍ غيبية هي ذكر حكيم في لوح أعلى.

والانذارات تدلّ على عالِمٍ بجزئيات، وليست للنفوس البشرية بذاتها وإلا ما غابت عنها، ولا بحسب قواها الّتي تخصّها وإلاّ ما تقاعدت عنها وقتًا مّا، وليس إلاّ من أمر علويّ ليس مما لا يتخيّل الأمور الجزئية من المجرّدات، فهي من العالم النفساني من الأفلاك؛ فيجب أن يكون لها ضوابط كلية عن مبادئها أنه «كلّما كان كذا كان كذا» قوانين أُحصيت في العالم العقلي، ثمّ إذا كانت منتقشة بها النفس الفلكية وتتخيّل الوصول إلى كلّ نقطة، فلها أن تَعلمَ لازمَ حركتها باستثناء الشرطيّات: «لكن كان كذا فيكون كذا» أو «ليس فليس».

وكلّ ضابطٍ كلّيّ عندها وقوعه في الأعيان واجب التكرار والاستئناف، وإلاّ إن كان لها معلومات مترتّبة غير متناهية إنها تقع في المستقبل:

فأما أن يكون منها ما لا يقع أبدًا فالعلم كاذب؛ أو ليس منها ما لا يقع أصلاً،

فيأتي وقت يقع فيه الكلّ فليس لا يتناهي، ثمّ بعد ذلك يقع ما لا تعلم هي، وهو محال، مع أنّ المترتّب الغير المتناهي معاً محال.

والغير المنطبع في المادّة لولا احتجابه بها لتلألأ فيه النقوش التي في النفوس العالية، إذ لا مباينةَ بين المجرّدات إلاّ المادّة، فلَدَى الارتفاعِ يُطالِعها، ولنفوسنا هذا الاستعداد لولا البدن، وإلى تخفيف عوائقه سبيلٌ، وقد عرفتَ صحّة منامات.

و«النوم» إنما هو انحباس الروح عن الظاهر في الباطن.

فصل - [في أن النفوس الناطقة متمكنة من الإتصال بالمبادىء العالية]

(٧٢) القوى البدنية متنازعة متجاذبة، وكلّما انجذبت النفس إلى شيء من القوى الشهوانية والغضبية أو الحواسّ الظاهرة أو الباطنة، اشتغلت عن الباقيات، حتّى إنّ المتوغّل في فكره تتحيّر حواسّه متعطّلة عن إدراكاتها.

والحسّ المشترك هو الذي كلّ شيء ينطبع فيه، يحسّ كأنّه مشاهد، كان الارتسام من سبب خارجيّ أو من داخل كما للممرورين، إذ لا سبب خارجيّ هناك، والصور التي شاهدوها كثيراً مّا لا تنسب إلى وضع خارجي، ولو غمّضوا أعينهم لم يتغيّر الإدراك، وما كان كذا لو كان من خارجٍ، فإذن يكون الحسّ المشترك منتقشاً عن التخيّل والتوهّم وغيرهما كما كانت هي منتقشة عنه على ما يجريّ بين المرايا المتقابلة.

سؤال: فلِمَ لا يدوم كذا؟

جواب: الصارف عن انتقاش بنطاسيا عن ذلك شيئان:

عقليٌّ ووهميّ، يشغل الفاعل الذي هو المتخيّلة بأفكار وأحوالٍ عن أن يرتسم فيه.

وحسّيّ ظاهر، يشغل القابل الذي هو الحسّ المشترك.

وإذا فتر أحدُ الحافظَين ـ «العقليُّ» كما إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرضٌ فتنجذب النفس شديدًا إلى جهة المرض و«الحسّيُّ الظاهر» كما في النوم ـ ففي

الحالتين تتسلّط المتخيّلة على لوح الحسّ المشترك فتُنقّشه بالمُثُل تنقيشاً، فترى الأشياء مشاهدةً.

وكلّما كانت النفس أضعف، كان انفعالها عن الجوانب أشدّ، وكلّما كانت النفس أقوى، كان ضبطها للجانبين أشدّ، وكان قوتها لحفظ الجميع أوسع، كما يعهد في الناس من يقرأ ويكتب ويفعل غيرهما معاً، لشدّة قوته ورأينا من ذلك كثيرًا ممّا يعجز عنه الأغلب.

فصل ـ [أسباب الخوارق التي تظهر من الأنبياء والأولياء وغيرهم]

(٧٣) والمقتضي لأمر نوعيّ إذا عاقه عائق نوعيّ، ثمّ يوجَد لشخص منه تمكنٌ، فذلك إِمّا لضعف العائق، أو لقوةٍ في المقتضي، فالنفس التي عاقها عن عالَمها قواها، إذا تمكّنت من الاتصال.

[١] فإِمّا لقوتها الأصلية، كما للانبياء.

[٢] أو لقوةٍ مكتسبة كملكة الأبرار والأولياء.

[٣] أو لضعف العائقِ بحسب ضرورة مّا، كما في المنام.

[٤] أو فطريّ، كما لكثير ممّن ضعفت آلاته فطرةً، أو كالممرورين والمصروعين.

[٥] أو كسبيّ، كما يستعين بعض المتكهّنة بأمور يحصل منها للحسّ حيرة، وللخيال وقفة، فتستعدّ القوة الناطقة لتلقي الأمر الغيبيّ لضعف العائق:

[١] كما كان بعض التُرك يستعين بحركة سريعة جدًا لا يزال يلهث فيها حتى يكاد تنصرّع فتتراءى له أمور غيبية، ويسمع الحفَظَة ليبنوا عليه آراءهم وكان لا يخلو أيضاً من ضعف فطريّ.

[٢] وكاشغال بعض المستنطقين أبصار الصبيان والنساء ذوات الآلات الضعيفة بأشياء محيّرة للبصر شفّافة تُرعِش البصر برجرجتها أو تُدهِشه بشفيفها.

[٣] كإِشغالهم اياهم بتأمّل لطخ سواد ذي بصيص، وبأشياء دوّارة بسرعة وبأشياء مترقرقة.

[٤] وكاستعانة بعض المتكهّنة برقصٍ وتصفيقٍ، وفيه مع ذلك تطريب أيضاً وتدوير الرؤس وغيرها، وكلّ هذه موهّنة للحواسّ مخِلَّة بها.

[٥] وربّما يستعينون أيضاً بالايهام بالعزائم والتخويف والترهيب بالجنّ إذا استنطقوا غيرهم.

[٦] والكهنة قد يركّبون أصباغاً للتفريح، وتبخيرات، وربّما يحتاجون أيضاً إلى أمور خفيّة.

وقد يجتمع السببان: ضعفُ العائق وقوةُ النفس بتطريب، كما لكثير من المرتاضين من أولى الكدّ، وهذا حسنٌ.

وما للكهنة والممرورين نقصٌ وإخلال بالقوى وإفسادها وتعطيلها وهو غير محمود عند العلماء.

ولرياضات أُولى البصيرة أمورٌ مكتومة مخزونة.

فيتوسّلون هؤلاء الكلّ بهذه الأشياء إلى الانتقاش بمغيبات ويوكّلون الهمّ على شيء بخصوصه؛ فيتخصص استعدادهم بقبوله.

وثباتُ العزيمة العقليّة لها مدخل عظيم في أمور.

فصل ـ [أسباب وصور محاكاة القوة المتخيلة للهيئات الإدراكية]

(٧٤)وقد دريتَ أن القوة المتخيّلة محاكيةٌ لهيئات إدراكية ومزاجيةٍ، سريعة الانتقال من الشيء إلى ضدّه أو شبيهه.

ولتخصّص الانتقال أسبابٌ جزئية غابت عن ضبطنا، وقد تثبت على صورة حيناً:

إمّا لتلذّذها بها.

أو لتكرّرٍ.

أو لوضوح انتقاشها.

أو لكون الشيء مهمّاً شديداً.

فالسانح القدسيّ في النوم واليقظة للجميع قد يلمع كبرقةٍ.

إمّا مع لذّةٍ خاطفةٍ، كما لكثير من أصحاب الرياضات وإخوان التجريد، وفيهم وفي غيرهم قد يسنح دون لذّةٍ بل كأكثر المنامات.

فإذا قلّت الشواغل فتقع للنفس خلسةٌ إلى جانب القدس، فانتقشت بنقش غيبيّ.

فقد ينطوي سريعاً.

وقد يشرق على الذكر.

وقد يتعدّى إلى الخيال فيتسلّط الخيال على لوح الحسّ المشترك،

فيرتسم فيه:

[١] صورة في غاية الحسن والزينة على أكمل هيئةٍ وأبهاها تُناجيه بالغيب.

[٢] أو ترتسم صورة الأمر الغيبيّ مشاهدة.

[٣] أو ينسطر على سبيل كتابةٍ.

[٤] أو على طريق نداءِ هاتفٍ غائبٍ.

[٥] أو على غلبة ظنٍّ بالأمر الغيبيّ فيطلع.

وما بقي من الكلام محفوظاً في النوم واليقظة، فهو رؤيا صادقة، أو وحي صريح.

وما بطل هو وبقيت محاكياته فهو وحي محتاجٌ إلى تأويل، أو حُلمٌ مفتقر إلى تعبير، وتختلف بالمواضع والأشخاص والأوقاتِ والعاداتِ هذه المحاكياتُ.

وما يرى من الجنّ والغول والشياطين فهو من أسباب باطنة تخيّلية.

وليس انتقال المتخيّلة يختصّ بالنوم. بل قد تشغلك عن مهمّك ناقلةٌ، فتحتاج إلى رجوع بالقهقرى وتحليل بالعكس.

وكما إن المدرَكات تتعدّى إلى الحسّ المشترك فلا يبعد أن تنعكس منه تارة أخرى إلى الحواسّ فتنعكس الصورة من الحسّ المشترك إلى العين، وربّما تنعكس إلى الهواء الراكد في العين المبتلّ برطوبتها؛ وكذا إلى سائر الحواسّ من اللمس والذوق، فقد شاهدنا من هذه الأشياء عجائب.

وبالجملة، إذا حصل في الحواسّ استرخاءٌ لا يبعد مِثل هذه النقوش.

وكلّما انقشع عنك غيوم الطبيعة يبدو لك سرٌّ طالَما كَتَمَ عنك الحكماء.

المورد الخامس

مرصاد عرشيّ
(وفيه فصول)

[فصل ـ ١]

(٧٥) لا تُحدِّثْ نفسَك إن كنتَ امرءًا ذا حِدٍّ بأن تتّكئ على سرير الطبع راضياً برغد عيشةٍ في هذه الخِرْبة القذرة وتمدّ رجليك: «فتقول قد أحطتُ من العلوم الحقيقية بشطرها، ولِنفسي عليّ حقٌّ؛ كيف؟ وقد فزتُ بقصب السبق على أقراني»، إنّ هذه خطرة ما أفلح من دام عليها قط.

[فصل ـ ٢]

(٧٦) كلّ هذه العلوم صفيرُ سفيرٍ يستيقظك عن رقدة الغافلين، وما خُلقتَ لتنغمس في مُهلكِك، انتبهْ يا مسكين، وانزعجْ بقوة! وارفضْ اعداء الله فيك، واصعدْ إلى آل طاسين، لعلك ترى ربَّك بالمرصاد.

[فصل ـ ٢]

(٧٧) أتَسْمعُ منادي الله يُناديك وتتصامَمْ؟ قُمْ من مرقَد طبيعتك واستشْرقْ، لعلّ نفحةً من الله تتلّقاك، وإذا عزمتَ فاصبرْ، وإذا شرعتَ تمـمّ، وإذا طرحتَ فاصعدْ، وإذا رأيتَ فاسجدْ، فلعلّ بارئك يناجيك.

[فصل ـ ٤]

(٧٨) جلْ ببدنٍ غابت نفسه! واعتصم بكلمةٍ تُقدّسك! وقُل لقومِك: خذوا حذركم واتّقوا، فقد قرب الموعد، فإن لم تنتهوا فإنّ عذاب الله آتٍ.

[فصل ـ ٥]

(٧٩) أما والعادياتِ لفرطِ شوقٍ دارت على أرجاء الكون، ونفوسٍ قصدنَ بقوة إلى ذُرَى العرش، إنّ إنساناً لم يحارب بني جنٍّ ـ اوَوْا إلى قُلّة طَوْدٍ منعوا حقّ الله عز وجل ـ لن يعبُر عن سِكّته إلى درب الأزل ولن يصل إلى ساحل العزّة، ولعلّ موجاً هيَّجه، العاصفاتُ سراعاً ـ يختطفه، فيغرق في تيّار الغسَق، حيث لا عينٌ باصرة تطرف، ولا قرينٌ ذو ودّ يُسامر، فهنالك يلاقيه مقتُ السلاطة في هيبةٍ لا معْبَر عنها للعابرين.

[فصل ـ ٦]

(٨٠) إنّ سكينة من رحمة الله لن تلحق إلاّ نفساً فارقت اطلالَ ذوي إفكٍ عَتَوا، فأتَتْ ورَنَتْ ووقفت على رَصَدٍ فرأت طيوراً صافّاتٍ حاضرات واقفات عند كُوّة الكبرياء، فنادت بخفيّ ندائها: يا مُنجي الهلكَى ويا غياث مَن استغاث! إنّ ذاتاً هبطتْ فاغتربتْ وتذكّرتْ فاضطربتْ فسارعت فمُنعت، فهل إلى وصول مِن سبيل؟

[فصل ـ ٧]

(٨١) نادَى مُنادٍ من الملائكة حفّت من حول عرش النور أَنْ يا أيها التائهون في مهمة البَوار، إنّ أبواب السموات تُفتح في صبيحة كلّ جمعة طلعتْ شموس عن مغاربها، فَهَلمّوا إلى الباب الأكبر وحرّكوا الذكر الحكيم وقولوا: يا آخذ النواصي! بدأتَ فتمّمْ، خلقتَ فاهدِ، قضيتَ فاعفُ، ملكتَ فاغفرْ، يا واهب الحيوة حقّاً! ببابك عبدٌ من عبادك أتى من رجس الهيولى تائباً، أفيرجع من رَوحك خائباً؟ يا مَن

غواشي نوره أضاءت الذوات الذاكرات، وطوالع مَواهِبه زَينُ الأرواح السابحات، إِنّ نفساً طلبتْك فلا تردّها في انقلاب الناكسين فارحمْ وانصرْ واعصمْ وأنتَ خير العاصمين.

[فصل ـ ٨]

(٨٢) إِنّ الناشطات عقدَ الناكثين، والناهضات إلى أُفق علّيّين، وكلّ مجتازعلى «يمّ قَطرانٍ»، إن لم يخوضوا على طَرَبٍ مطيِّر وأُهبةٍ تامّة عادلةٍ فيلتقمهم الحوت المظلم، ولن يشربوا بعده إلاّ سموم الأساود، ولا يصيبهم نسيم مَهَبّ العاطرين ولذائذ نغمات الفارقين.

[فصل ـ ٩]

(٨٣) قام هرمس يُصلّي ليلةً عند شمس في هيكل النور، فلما انشقّ عمود الصبح فرأى أرضاً تخسِف بقُرىً غضب الله عليها فتهوِي هُويّاً، فقال: يا أبي! نجِّني عن ساحة جيران سوءٍ، فنودي أن اعتصمْ بحبل الشعاع واطلعْ إلى شَرَفات الكرسي، فطلع فإذا تحت قدمه أرضٌ وسموات.

[فصل ـ ١٠]

(٨٤) بَرَقَ بارقُ العزّة في سرّ عبدٍ قعد بمعزلٍ عن بني جنسه، غلّق على نفسه باب حواسَّ مدركاتٍ، وخواطرَ وارداتٍ، وهمومٍ مهلكاتٍ، يقهر بذكر الله ما دبَّ في ضميره من دبيب النمال التي هي مثل الخيال، وعسى ينقطع لِفقد المدد بالملال، وما خطر بباله من الاقدام على كثيرِ عددٍ من الافعال، ولا يشتغل بغير ربّه، ويحسب نفسه كأنها فارقت الاقطار والجهات والأزمان والأوقات معلّقةً مجرّدةً مفارقةً مخلّصةً زمانًا طويلاً، فإن دامت كذا فسيأتيها «برقٌ» ثم «حَرْقٌ» ثم «طمسٌ» وهي معلّقة عند ذات الذوات بالمرصد الأعلى.

[فصل ـ ١١]

(٨٥) إنّ طائفة الله تألّهتْ فتعظّمت، وتقاطعت فتواصلت، وجاوزت غِير إنّ جبلي بني الاخياف إلى جبلي شرقٍ أصغر وشرقٍ أكبر، وثَمَّ باب الأبواب، أيُّ نَسَمةٍ سَمَتْ إليه اخذتها أعين الله واتّقدت فيها شعلةٌ جذّابةٌ فشبّتها، وهنالك انمحق المستغرقون، لله كلمةٌ! هذا شأنها في المتزعزعين!

فصل ـ [١٢ ـ وصية وإشارة إلى مقام الحكيم الشهودي]

(٨٦) اعلمْ رحمك الله إنه لما انتهى كلامنا إلى ههنا، وحان وقت الاقتصار فجدير بنا حُسن توصيةٍ:

لا تضيّعْ عمرك فإنّك لن تجده بعد فواته.

اصبرْ صبر الرجال ولا تعّود نفسك بأخلاق رَبّات الحجال.

واعلم إنّ الحكماء الكبار منذ كانت الحكمة خِطابيّةً في الزمان السابق مثل والد الحكماء أب الآباء **هرمس** وقبله **أغاثاذيمون** وأيضاً مثل **فيثاغورس وأنباذاقلس** وعظيم الحكمة **أفلاطون** كانوا أعظَم قدراً واجلَّ شأناً من كلّ مبرّز في البرهانيّات نعرفه من الإسلاميّين، ولا يغَّرنّك استرسال هؤلاء مع **فيثاغورس**، فإنّ هؤلاء القوم وإن فصّلوا ودقّقوا ما اطّلعوا على كثير من خفيّات سرائر الأولين سيمّا الأنبياءِ منهم، والاختلافات إنما وقعت في التفاصيل، وأكثر كلام القومِ على الرموز والتجوزاتِ فليس من الواجب الردّ عليهم، وقد اتّفق الكلّ على ما ينبغي في الآخرة من علم والواحد الحقّ، وما يليه من العقول والنفوس والمعاد للسعداء، فعليك بالرياضة والانقطاع! لعلّك تنال ممّا نالوا.

وقد حكى الإلَهيّ **أفلاطون** عن نفسه فقال ما معناه:

إِنّي ربما خلوتُ بنفسي وخلعتُ بدني جانباً وصرتُ كأني مجرّد بلا بدن عريّ عن الملابس الطبيعية بريّ عن الهيولى، فأكون داخلاً في ذاتي خارجاً عن سائر الأشياء فأرى في نفسي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة

الأنيقة ما أبقى متعجّباً فأعلمُ أنّي جزءُ من أجزاء العالم الأعلى الشريف، في كلام طويل.

وحكى المعلّم الأوّل عن نفسه هذه الأنوار العظيمة.

وقد اتّفق كلّهم على إن مَن قدر على خلع جسده ورفضِ حواسّه صعد إلى العالم الأعلى.

واتّفقوا على إن هرمس صعد بنفسه إلى العالم الأعلى وغيره من أصحاب المعارج.

ولا يكون الإنسان من الحكماء ما لم يحصل له ملكةُ خلع البدن والترقّي، فلا يلتفت إلى هؤلاء المتشبّهة بالفلاسفة المخبّطين المادّيّين، فإنّ الأمر أعظم مما قالوا.

وطرائق هؤلاء، منها خفيّةٌ لشرفها وعظمتها، ومنها ظاهرةٌ.

فصل ـ [١٣ ـ الصوفية من الإسلاميين هم أهل الحكمة]

(٨٧) الصوفية والمجرّدون من الإسلاميّين سلكوا طرائق أهل الحكمة، ووصلوا إلى ينبوع النور، وكان لهم ما كان، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[١].

فصل ـ [١٤ ـ إشارة إلى بعض طرائق الصوفية ومقاماتهم]

(٨٨) وكانوا قد يشغلون المريدين بالذكر الدائم وتركِ الاحساس والحركات والقعودِ في الزاوية وقطعِ كلّ خاطرٍ يجرّ إلى هذا العالَم، وهكذا إلى أن تحصل لهم الأمور.

ومن الطرائق:

[١] العبادةُ الدائمة مع قراءة الوحي الإلهي.

---

(١) سورة النور، الآية: ٤٠.

[٢] والمواظبة على الصلوات في جُنح الليل والناس نُيّامٌ.

[٣] والصومُ وأحسنه ما يؤخّر فيه الافطار إلى السحر لتقع العبادة في الليل على الجوع.

[٤] وقراءة آيات في الليل مهيِّجةٌ لرقّةٍ وشوقٍ.

وينفعهم:

[١] الأفكار اللطيفة.

[٢] والتخيّلات المناسبة للأمر القدسيّ ليتلطّف سرّهم وهذا له مدخل عظيم.

[٣] وكذا الغلبة اللطيفة.

[٤] والنغمة الرخيمة.

[٥] والوعظ عن قائلٍ زكيّ.

فأوّل ما يبتدئ عليهم أنوارٌ خاطفة لذيذة سمَّوها «الطوالع» و«اللوائح»، وهي كلمعةِ بارقٍ سريعة الانطواء، ثمّ يُمعنون في الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها لملكةٍ متمكّنةٍ، وقد يخرج عن اختيارهم هجومها، ثمّ بعد ذلك يثبت الخاطف، وعند ثباته تسمَّى «السكينة»، وعند التوغّل في الرياضة تصير ملكةً، ثمّ بعد ذلك يحصل لهم قوّة عروجٍ إلى الجناب الأعلى.

وما دام النفس مبتهجةً باللذّات من حيث هي اللذّات فهي بعدُ غيرُ واصلةٍ، وإذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذّاتها، فذلك الذي سمَّوه «الفناء»، وإذا فنيت عن الشعور فهي باقية ببقاء الحقّ تعالى، وقد سبقت اشارةٌ إلى الاتّحاد.

وثّمّ مقام آخر في الفناء وهو «الفناء في الخلسة» وهو أقرب الحالات إلى الموت، وربّما سمّاه بعض الصوفية «مقام الخُلّة» وأشار إليه افلاطون، وهذا غير الفناء الذي قد يجتمع مع التحريك البدنيّ المشهور.

فصل ـ [١٥ ـ في إثبات تجرد النفس]

(٨٩) قال صاحب التوحيد في مقام التجريد: ما انطقَ برهانكم يا أهل الحكمة

وأوضح بيانكم! لقد كشفتُم الغطاء عمّا صار القلوب فيه صرعى، وأتيتم على جميع ما يُحتاج إلى معرفته في حال البدؤ والرجعَى، فسقيًا لنفوسٍ هذه آثارها وعقولٍ من الحقّ شعارُها ودثارُها وإلى الله مسيرها ومطارُها، لقد أظهرتم بأبين الحجّة أعظمَ المحجّة وساعدتكم نفوس جميع أهل الحقيقة، إلاّ أنّ هاهنا حرفاً واحداً وهو أنّي تجرّدتُ بذاتي ونظرتُ فيها فوجدتُها أنّيّةً ووجوداً، وضُمَّ إليها أنّها «لا في موضوعٍ» ـ الذي هو كرسمٍ للجوهرية ـ وإضافاتٌ إلى الجرم ـ التي هي رسم للنفسية ـ أمّا الإضافات فصادفتُها خارجةً عنها وأَمّا إنّها «لا في موضوعٍ» أمرٌ سلبيٌّ، و«الجوهرية» إن كان لها معنى آخر لستُ أحصّلُها وأحصّلُ ذاتي وأنا غير غائب عنها، وليس لها فصل، فإنّي اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها، ولو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتُها حينَ أدركتها، إذ لا أقرب منّي إليّ، ولستُ أرى في ذاتي عند التفصيل إلاّ وجوداً وإدراكاً فحسبُ، امتاز عن غيره بعوارض و«الإدراكِ» على ما سبق فلم يبق إلاّ «الوجود»، ثمّ «الإدراك» إن أُخذ له مفهومٌ محصَّلٌ غير ما قيل فهو إدراك لشيءٍ وهي لا تتقوّم بإدراك نفسها ـ إذ هو بعد نفسها ـ، ولا بإدراك غيرها ـ إذ لا يلازمها والاستعداد للإدراك عرضيّ ـ، وكلّ من ادرك ذاتَه على مفهوم «أنا» وما وُجد عند التفصيل والنظر إلاّ وجودٌ مُدرِكٌ نفسَه فهو هو، ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعمّ الواجب وغيرَه إنّه شيء أدرك ذاتَه، فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم «أنا» عرضيّاً، لها فأكون أنا أُدركُ العرضيَّ لعدم غيبتي عنه وغبتُ عن ذاتي، وهو محال، فحكمتُ بأنّ ماهيّتي نفس «الوجود» وليس لماهيّتي في العقل تفصيل إلى أمرين إلاّ أمورٍ سلبيّة ـ جُعل لها اسماء وجودية ـ وإضافاتٍ.

سؤال: لك فصل مجهول؟

جواب: إذا أدركتُ مفهوم «أنا» فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إليّ «هو» فيكون خارجاً عنيّ.

قيل لي: فإذن ينبغي أن يجب وجودك وليس كذا.

قلتُ: الوجود الواجبيّ هو الوجود المحض الذي لا أتمّ منه، ووجودي ناقص، وهو منه كالنور الشعاعيّ من النور الشمسيّ، ولمّا وُجد التفاوت والكمال والنقص كما أشرتم إليه في البُعدين السابقين لا يحتاج إلى ممّيزٍ فصليّ، وامكان هذه نقص وجودها ووجوبُه كمال وجودِه الذي لا اكمل منه.

قيل: لا أشدّ ولا أضعف فيما يقوم بنفسه.

قلتُ: هذا تحكّم قد انحسم بابُه فيما اسلفتُم من القواعد.

سؤال: إِن كان الوجود من حيث هو كذا واجباً فكان الكلّ كذا؟

جواب: اندفع بالتامّ والناقصِ هذا الكلام، وإنّما يقع هذا موقعه في المتواطئة، ثمّ إنّ هذا يلزمكم أيضاً في الوجود الواجبيّ والممكنِ إذ من حيث مفهومه لم يختلف.

وإذا كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول أوْلى.

وأَمّا عدم الأوْلَوية في ايجاد بعض نوع لبعضه فإنّما يستقرّ عند استواء رتبة الوجود والمساواة في الكمال والنقص، وإلاّ عند التفاوت ـ كما في النور التامّ والناقص ـ لا يصحّ.

وأَمّا ما قيل: إنّ اختلاف آثار العقول لاختلاف أنواعها، فمدفوعٌ، لأنّه لمّا جاز أن يصدر عن ذات واحدة باعتباراتٍ أشياءُ جاز عن نوعٍ واحدٍ باعتباراتِ مراتبِ الوجود وعوارض أخرى، فإنّ العقل الثاني له رتبة من الوجود وكمالٌ غير ما للثالث، كيف والثالثيّة والرابعيّة نفسها مراتب للوجود ولوازم مختلفة يجوز أن تختلف الآثار والحركات باعتبارها للافلاك، وإلى هذا أشار المتقدّمون إلى أنّ الاعداد هي مبادئ الوجود.

ثمّ إنّ «العدد» على اختلاف مراتبه حصل من الآحاد ولا واحدَ متشابهٌ وللمراتب خواصّ عجيبة، وكلّ العجب في نسب أعداد ومراتبَ، فكذا رتبة اعداد العقول ونسبُها، وباعتبار ذلك اثرها، وبمراتبه اظلالٌ ومُثُلٌ في الاجرام.

وتعلم أنّ الافلاك تؤثر لمقابلاتٍ ومناسباتٍ فهي متشابّهة في هذه أيضاً بما بين

العقول من النسبة العقلية وكما إن الصُوّر الفلكيّة «كالعقرب» و«الجبّار» مثلاً إنّما هي كواكبُ كلٌّ منها جسمٌ نوريّ مستقلّ في ذاته إلاّ أنّها لِما بينها من النسبة الوضعية صارت صور الأنواع، فالعقول أيضاً يجوز أن تكون بينها مناسباتٌ عقلية صارت المناسبةُ الوضعية للكواكب وغيرها من الأنواع ظلالُها.

وهذا من التوحيد وأشار إليه المتقدّمون، وفي كلام **المعلّم** ما معناه هذا، وما يخالفه فإنما هو من تصرّفات المتأخّرين والمعوّل على البرهان.

فصل ـ [١٦ ـ في تعريف بعض المصطلحات وفي وصايا ونصائح]

(٩٠) و«المقام» عندهم هو الملكة الثابتة على أمرٍ من هذه الأمور و«الحال» عندهم هو أن يكون شيء مّا بالفعل من جزئيّات هذه الأشياء، سريع الزوال وهو بعينه من الحال المذكور في باب الكيف ولهذا قيل: ألف حالٍ لا يحصل منها مقامٌ واحد.

والاعتماد على المقامات والملكات لا على الأحوال.

فظُنَّ ـ وفّقك الله ـ بالعلماء خيراً.

وكُنْ كثيرَ الدعاء في أمر آخرتك، فإنّ الدعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استدعاء المطلوب العلميّ، فكلٌّ مُعِدٌّ لِما يناسبه، والدعاء كما قال **افلاطون** يُحرِّك الذكر الحكيم.

واصبرْ وتوكّلْ واشكرْ.

وارْضَ بالقضاء.

وحاسبْ نفسك في كلّ صبيحةٍ وعشيّة وليكنْ يومُك خيراً من أمسِك ولو بقليلٍ وإلاّ فأنتَ من الخاسرين.

روّحْ سرّك بترك ما ثقلتْ عليك تبعاته.

اذكرْ موتك وقدومك على الله في كلّ يومٍ مراراً.

احفظِ الناموس ليحفظك.

ولا تؤخّرْ إلى غدٍ شُغلَ يومك، فإنّ كلّ يوم آتٍ بمشاغله ولعّلك لن تلحقه.

واقطعْ بحسب طاقتك محبّة ما سوى ربّك.

وكلّ خاطر رَدِيٍّ يجرّك إلى الجنبة السافلة، فاقطعْهُ أوّلاً، لئلاّ يقوى فيقطعك.

وحصّلْ لنفسك الملكات الفاضلة التامّة.

وعليك بالصدق فلا تلطّخنّ نفسك بملكة الكذب فينفسدَ مناماتك وإلهاماتك وتعتاد بالانتقاش بغير الحقّ.

ولا تظلمنّ أحدًا فينتقمَ عنك قَيِّمُ العالَم.

ولا تؤذينّ نملةً فإنّ عناية القيّم كما نالتك برحمته نالتْها.

فكّرْ مراراً ثمّ قُلْ، فإن كنتَ بنطقك صابراً من «الصالحين» فيوشك أن تصير بالصمت ملكاً من «المقرّبين».

احفظْ جانب الله في كلّ أمر وليكُنْ لك مع الله معاملةٌ لا يطّلع عليها بنو نوعِك.

واعلمْ إنّ عيونا من الملكوت ناظرة إليك، فعظِّم حُرمَات الله استحياءً فإنّ أعيُنَ ربّك لا تنام.

احترزْ عن «اليمين» وإن كنتَ صادقاً.

كنْ برّاً بوالدَيك.

إذا حقّت كلمة العذاب على قومٍ ففسقوا، والقَيِّمُ عليهم غضبانُ، ولم يبق إلى حدّ استنزال عذاب الله إلاّ قليلاً، فلا تكوننَّ بصغيرتك متمِّمَ الكبائر فحينئذ يمسّك من الخِذْلان ما مسَّ القرون الخالية.

كُنْ ذا عزيمةٍ فإنّ عزائم الرجال تُحرّك الأسباب.

اتّقِ دعوة العجائز واليتامى، فإنّ القيّم قد لا يسامح بكسرٍ على كسيرٍ.

صَلِّ لربّك والليل داجٍ.

وأذكر الله كثيراً.

وكلُّ ما حرّكك إلى أمرٍ من الأمور العالية إن تتبّعتَه وفتّشتَ كتابي هذا وجدتَ فيه ما يُعِينك على الوصول إلى كماله.

ولقد اودعتُ في هذا الكتاب ما لا حاجة معه إلى غيره في هذا الفنّ، وفرّقتُ ما ينبغي أن يُفرّقَ في مواضعه وماليس ههنا برهانُه أو جزمُ الحكم به لا يضرُّك جهلُه، واشتملَ على رموز إِن فهمتَها وغرائب ونوادر، ومن العلم على قواعد منقّحةٍ ليس فيها هرجٌ ومرجٌ، ولو حمدتُ الدعاوى لاَدّعيتُ فيه أمورًا جليلة، وإن نبّهتُك على قدرةٍ تُخِلُّ بأمرٍ أعرفه ولا تقلّدْني وغيري فالمعيار هو البرهان.

وكفاك من «العلم التعليميّ» طرفاً فعليك بالعلم التجرّديّ الاتّصاليّ الشهوديّ لتصيرَ من الحكماء.

ولا تبذلنَّ العلم وأسرارَه إلاّ لأهلِه.

واتّقِ شرّ مَن أحسنت إليه من اللئام،

فلقد أصابتْني منهم شدائد.

واذكرني في صالح دعائك.

وفّقنا الله وإيّاك ورحمنا وآوانا إنه سيّدنا ومولانا ولِواهبِ العقل حمد غير متناهٍ.

تمّ كتاب التلويحات اللوحيّة والعرشيّة

كتاب المقاومات

(العلم الثالث)

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه استعين. هذا مختصر يجري من كتابي الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق، وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه ممّا كان الأوَّلُون يرسلونه إِرسالاً ولم يتيسّر إيراده في التلويحات لشدّة ايجازها فلم يكن يلائمها ما يحتاج إلى أقلِّ بسطٍ، والايجاز في مواقعِ تَدارُكِ السهوِ في العظيمات لا يفيدُ، فاوردناه ههنا مضموماً إليه نكتاً مشهورةً، وسمّيتُه المقاومات مستعيناً بالله ومتوكّلاً عليه.

* * *



كتاب المقاومات في العلم الثالث

(١) **اعلم** إن الزاعم أنّ الشيئّية أعمّ من الوجود ـ معلّلاً بأنّ المعقول الذي لا وجود له خارجَ الذهن شيءٌ وليس بموجودٍ ـ كأنّه غَفَلَ عن المعقول المذكور: كما أنّه شيء في التعقل هو موجود فيه وكما أنّه في الأعيان غير موجود فليس بشيء فيها.

سؤال: الشيئيّة اعتباريّة؟

جواب: الاعتباريات تضاف تارةً إلى الأذهان وتارةً إلى الأعيان، كقولك: إنّ كلّ جيم ممتنع في الأعيان، ثم سنبيّن حال الوجود وأَن لا فارق بينهما فيما يُرجَع إلى كونهما اعتباريّتين.

(٢) **واعلم** إن مَن اعترف بصحّة قولنا «شيء كذا ممكن الوجود» أو «وجوده من الفاعل» بخلاف ما يقال: «إنّه ممكن الشيئيّة» ـ فقد التزم اختلاف الاعتبار ـ ليس له دعوى الترادف.

واعلم إنّ الحاكم بشيئية غيرِ موجود في الأعيان وإنّه ثابت لامكانه أخطأ ويُعيَّن شخصٌ، فيقال له: هذا لمّا كان غير موجود هل كان ثابتاً «هذا» أو لم يكن؟ فإن لم يكن ثابتاً هذا فالممكن غيرُه، وإن كان ثابتاً هذا فهو في العدم مشارٌ إليه. ـ فإن قال «المصحّح للإشارة وجوده أو وجود صفاته» فيقال: الصفات كانت ثابتةً له لامكانها له، والوجوداتُ للصفاتِ والماهيّةِ أيضاً ثابتةٌ لِما قلنا، وليس للوجود وجودٌ آخرُ يفيده الفاعلُ وإلاّ لَتسلسل، والثبات حاصلٌ بنفس الامكان فلا حاجة إلى الفاعل في وجود الماهيّة، والصفاتِ لثباتهِ لها ولعدمِ حاجته إلى وجود آخر، فلم يبق له مصحّحٌ للاشارة حالةَ العدمِ إلاّ وقد تحقّق فيشارَ إليه، وليس كذا، ثمّ فيه التعطيل إذ لم يبق الحاجة إلى الفاعل.

ثم يُبنَى على هذا امتناعُ ما ليس بموجودٍ ولا معدومٍ في الأعيان، فإنه إن قال بشيئيّة المعدوم: فالشيء ـ إذا كان معدوماً والوجود عنده أيضاً ممّا لا يُوصَف بوجودٍ ولا عدم والثبات له لنفس امكانه ـ فلا يفيده الفاعلُ شيئاً، والصفاتُ كلّها وجوداتُها أيضاً ثابتةٌ، فهذا السواد المشار إليه يجب أن يُوجَد قبلَ وجودهِ وهو محال. ـ وإن لم يكن من القائلين بهذه الطريقة: فالسواد إذا كان معدوماً فهو منفيّ.

ولا يُثبَتُ للمنفيّ في الأعيان وصفٌ، فيجب أن يكون صفاتُه كلّها حالةَ عدمِهِ منفيّةً حتى الامكان فإنه من جملة الصفات ولا يُثْبَت للمنفيّ صفةٌ أصلاً، فإذا انتفى الامكان فهي غير ممكنةٍ ولا واجبةٍ فهي ممتنعة أعني الماهيّةَ والصفاتِ، أَمَّا لا امكان فلانتفاء الامكان وأَمّا لا وجوب فلعدمها، وأيضاً، كلُّ منتفٍ معدومٌ فهي معدومة أيضاً.

وإذا وُجد السواد، فإن بقيت اللونيّة ـ التي هي عنده حالٌ غيرُ موجودٍ ولا معدومٍ ـ منفيّةً ومعدومةً فليست «غيرَ موجودةٍ ولا معدومةٍ» بل بقي الحال معدوماً، وكذلك الامكان والوجود، فإنّ كلّ هذه عنده من احوال لا توصَف بالوجود ولا بالعدم، فيكون الموجود عديمَ الامكان وعديمَ الوجود وهو محال.

وإن وُجدتْ فكانت معدومةً ثمّ صارت موجودةً فليست «لا موجودةً ولا معدومةً». ـ وإن ثبتت بعد عدمها، فإمّا أن تبقى معدومةً كما كانت أو ينافي الثبوتُ العدمَ، فإن بقيت معدومةً كما كانت فليست «لا معدومةً» وهي عنده لا معدومةٌ! وإن نافَى الثباتُ العدمَ فالعدم ليس بشيءٍ فتعيّن أن يكون سلباً، فتقابُلُه للوجود ليس بتضادٍّ ولا تضايفٍ ولا العدمِ والملكةِ ـ فإنه لم يُعتَبر في هذا العدم الامكانُ ـ وفي الجملة هو سلبٌ فيكون هو اللاّوجود، فلا يُتصوَّر الواسطة بينهما، وأيضاً يلزم أن لا يكون الثباتُ أعمَّ من الوجود وإلاّ يلزم من صِدْقِ الاعمّ صِدْقُ الاخصّ لمنافاة العدم والثباتِ على أنّ هذا الغلط لفظيٌّ: إذا حُذِفَ لفظةُ العدم وأُورِدَ اللاّوجودُ سقط النزاعُ.

وإن مَنَعَ كونَ المنفيّ معدوماً جَرياً على سفسطته، فإذا وُجد السواد إن بقيت اللونيّةُ منفيَةً كما كانت وهي لا محالة ممتنعةُ الوجود، وكلُّ صفةٍ منفيّةٍ ممتنعةِ الوجود لا يصحّ حملُها عليه ـ بل وإن لم تكن ممتنعة لأنّ الحمل اثباتٌ وإثباتُ المنفيّ كاذبٌ ـ فيكون سواداً وليس يكون وهو محال.

ونسبة اللونيّة إليه وإلى الجوهر والرائحةِ والباريءِ سواءٌ إذا لم تُثبَت لهذه وهي ممتنعة الوجود لها وهذا باطل.

وأَمّا أَن تُثبَت الآن وكانت غير ممكنة الثبات لأنّ الامكان لا يُثبَت للمنفيّ فيُثْبَت ما لا يمكن ثباتُه وهو محال. ـ وإن كان للامكان ثباتٌ، وللثبات امكانٌ فيذهب السلسلة المترتّبة الثابتة إلى غير النهاية وهو محال كما سبق، تقرُّرُ ما في التلويحات هذا.

(٣) **واعلم** إنّ الحقّ قد يُعنَى به نفس الموجود في الأعيان، وقد يُعنَى به الموجود الدائم، وقد يُعنَى به ما يجب وجوده بذاته، وقد يُعنَى به ما يستأهل له الشيء من حيث هو كذا، وقد يُعنَى به حال القول أو الاعتقادِ من حيث مطابقتها للأمر في نفسه، وللحقّ محامل أخرى ذكرناها في المطارحات.

(٤) **واعلم** إن المعدوم ممتنع الاعادة لأنّ الواقع تشخُّصُه إذا فُرض عَوْدُه فإمّا أن يكون هو هو باعتبار الماهية المطلقة، مثلاً لكونه سواداً فيكون كلّ سوادٍ هو وهو محال، أو باعتبار المحلّ فيكون كلّ سواد وقع في ذلك المحلّ هو، فلا يمكن في محلٍّ كان فيه حرارةٌ وجودُ حرارةٍ غيرها أبداً، فيمكن على مُشارِك جنسه الأقرب ما أمكن عليه وامتنع على مُشارِك نوعه ـ وهو الكون في ذلك المحلّ بعده ـ وليس كذا، أو باعتبار بقاء الإشارة إلى هويّته حالةَ العدمِ، فيكون المعدوم موجوداً وهو محال.

سؤال: أمكن كونه في الزمان الأول فيمكن في الزمان الثاني، ولو امتنع عوده ـ لذاته أو للازمٍ ـ فكان ممتنعاً أوّلاً، أو لعارضٍ ـ فيجوز زواله.

جواب: هو ممكن البقاء لذاته في كثير من الأزمنة.

سؤال: ليس الكلام في البقاء بل في العود!

جواب: الامتناع لعدمِ معنى العود ههنا لا لوجودِ السواد، فالغائبُ شخصُه، والحاصلُ، الثاني مُشارِكُهُ لا شخصُهُ، ومحالٌ صيرورةُ غيرِ شخصِه شخصَه، وأَمّا جواز زوال العارض كيف ما كان ففاسدٌ، اعتبرْ بحدوث زيد أوّلَ ما حدث في زمان ج فإنه لا يزول عنه هذا ولا يمكن بتّة صِدْقُ سلبه على وجهٍ.

في الجوهر والعرض

(٥) اصطلح المشّاؤون «بالجوهر» على «الموجود لا في الموضوع»، ومَن قَبْلَهم على «الموجود لا في محلّ»، فالاوّلون: ما ليس له محلّ مستغنٍ عنه، يسمّونه «الجوهر» سواءٌ لم يكن له محلّ أو كان محلّه غير مستغنٍ عنه. والاَوَّلُون يعتبرون بالقوام الغيرَ المفتقر إلى المحلّ.

و«الجوهر» لفظٌ اصطلاحي ولا منازعة في الاصطلاحات، غيرَ أنّ الاقدمين يقولون لهم: اختلف اعتبارُ «الكون لا في الموضوع» في الصورة والجوهرِ «القائم لا في محلٍّ» فإنّ الصورة كونُها «لا في الموضوع» لافتقارِ المحلّ إليها، وكونُ القائم «لا في محلٍّ» ليس لافتقار المحلّ إليه، بل لا محلّ له وهو جوهر! وإن لم يفتقر إليه جوهرٌ فيكون الضابط «الكونُ لا في موضوع» إمّا سلبَ المحلّ أو سلبَ المحلّ المستغنى لا لسلب المحلّ، بل لسلب الاستغناء، فاختلف الاعتبار. ـ وهذا أمرُه قريبٌ ولفظة «في» مُشترَكة على مثل كون الشيء في الزمان والمكانِ والخصبِ، ففي إذا أُضيف به الشيءُ إلى محلّ يُعنَى به مُجامَعَةٌ بالكلّية مع غيره بحيث لم يبق له سَمْكٌ لا يُجامَعُ، فالحالّ هو المجامِعُ بالكلّية مع غيره بحيث لم يُنْسَبْ إليه سَمْكٌ ولا قُصِدَ بإشارةٍ، والمحلُّ ما جامَعَه شيءٌ هذا حالُه.

وأيضاً، الحالُّ يُفيد هيئةً ووصفاً لمحلّهِ دون العكس، ولا ينبغي أن يوضع قولنا «هو الموجود في شيءٍ» جنساً ويُجعَلَ الباقي فصلَه، فإنّ اللفظ مشترَك لا عامَّ له فضلاً عن الجنسية، وما يُذكر بعده يكون مَعنَى «في» ههنا، فيكون تكريراً للشيء في التعريف.

وقومٌ من شيعة المشّائين جوّزوا كونَ شيءٍ واحدٍ جوهراً وعرضاً فقالوا: السواد عرضٌ بالنسبة إلى الجسم وجوهرٌ بالنسبة إلى المجموع منه ومن محلّه، فإذا أُضيف إلى محلّه فهو «موجود في موضوع» لاستغناء المحلّ عنه فهو موجود «فيه» «لا كجزءٍ منه» فهو عرضٌ، وإذا أُضيف إلى المجموع فهو موجود فيه «ليس كجزءٍ منه» فهو جوهرٌ.

ونلخّص فنقول: إنْ عرّفتم الجوهر «بالموجود في شيء ليس لا كجزءٍ منه»، فالعقل أو جملة العالَم ليس بموجودٍ في شيءٍ «لا كجزءٍ ولا على أنه غيرُ جزءٍ»، بل ليس موجوداً في شيءٍ أصلاً، فلا ينبغي أن يقال: لهما جوهرٌ. ـ وإن عنيتُم به «غيرَ موجودٍ في شيء يكون فيه لا كجزءٍ منه» ـ ليعُمّ ما ليس بموجودٍ في شيءٍ أصلاً كالعقل ـ: فإنّه إذا لم يكن في الشيء لا «يكون فيه على أنّه لا كجزءٍ منه».

وما يكون في الشيء «وليس لا كجزءٍ» بل «كجزءٍ له»: فإنّ الجزء غيرُ موجودٍ في الشيء الذي هو جزؤه «لا على أنّه جزؤه»، بل «هو جزؤه».

فالعدديّة للأربعة والوحدةُ للإثنين والعفّة للعدالة كذا، فإنها غيرُ موجودةٍ فيها «لا كجزءٍ منها» بل «كجزءٍ منها»، فاجزاء الاعراض أيضاً جواهر على هذا الاصطلاح، فإن لم يلتزموا بكون اجزاءِ الاعراض جواهرَ فقد التزموا بفسادِ اصطلاحهم، وإن التزموا فلا يلزمهم هذا الطريقُ ويكون العرض عندهم «الموجود في شيء لا كجزءٍ منه» ويخرُج عنه القائمُ لا في محلٍّ أصلاً والذاتيُّ، فإن أراد مُريدُ الفسخَ عليهم فيُلزِمهم السوادَ بالنسبة إلى السماء، فإنه «غيرُ موجودٍ فيه بحيث يكون لا كجزءٍ منه ولا بحيث يكون كجزءٍ منه» فبِالنسبة إليه يكون جوهراً وهو فاسد، ثم لفظة «في» مشتركة على إضافة الجزئية والمحلّية، والصابر على البحث التأَمَ اصطلاحَ القدماء. ـ وقسم المشاؤون الجواهر إلى أوائل كالاشخاص وإلى ثوانٍ كالأنواع وإلى ثوالث كالأجناس.

(٦) **قالوا**: والاشخاص أَولَى بالجوهرية ثم الأنواع، فإنّ الأجناس أبعد عن الوجود من الأنواع والأشخاص موجودة، قالوا: لأنّ الجوهرية باعتبار الموجودية

لا في موضوعٍ، والموجوديةُ في الأعيان للأشخاصِ وسبق القسمة إليها، وقد قاومناهم في المطارحات، وما يُذْكَرُ ههنا أنّ الوجود عندهم عرضٌ والجوهر جنسٌ.

(٧) **وقالوا**: الجنس لا يمكن فيه التقدّم والتأخّر، فكانوا قالوا: يتقدّم «الشخصُ» بالوجود لا في الجوهريّة إذ هو أَوْلَى بالوجود! ثم لا الوجود العينيّ: فإنّ المعاني الكلّية كالجنس والنوع لا وجودَ لها في الأعيان، وإن أُريدت الطبيعة بحيث يصحّ وقوعُها لا مع النوعية فلا يصحّ أن يقال إنّ الشخص أَوْلَى منها، فإنّ الشخص إن أُخذ باعتبار أعراضه فلا مدخل لها في الجوهرية، وإن أُخذ بحسب الواقع من الماهيّة فهي الطبيعة نفسها، فتتقدّم على نفسها بالجوهرية وهو محال.

وعلّل بعضهم كونَ الجزئيّ أَوْلَى بالجوهرية بأنّ الكلّيّ لا يُعقَل إلاّ بالقياس إلى الجزئيّ، وأَمّا الجزئيّ بالمعنى الغير المضاف ـ وهو باعتبار منع الشركة ـ فإنّ الكلام فيه يُعقَل دون الاضافة، وهذا فاسد: فإنّ الكلام ليس في الكلّيّ والجزئيّ من حيث الكلّيّة والجزئيّة فإنهما اعتباريّان، بل الطبائع التي يعرض لها ذلك هي التي تُوصَف بالجوهرية ويقع عليها البحث، والطبيعة التي يعرض لها الكلّيةُ تُعقَل دون الجزئية.

ومن المشهور إنّ كلّيّ الجوهر جوهرٌ، وإن عُنِيَ به ما لا يمنع الشركةَ ـ وهو في الذهن ـ فليس بجوهرٍ، فإنّه وإن كان صورةً للجوهر إلاّ إنّ هذه الصورة في محلٍّ هو العاقلُ لها وهو مستغنٍ عنها لزوالِها عنه ووجودِه قبلها وبعدها خليّاً عن بدلها.

(٨) **قالوا**: إنّ المعقول من الجوهر جوهرٌ لأنّه موجود لا في موضوع أيْ إن ماهيتة إذا وُجدت تكون لا في موضوع، والمغناطيس في الجيب وإن لم يجذب الحديدَ إلاّ أنّه بحيث إذا أُخرج يجذبه، فكذلك المعقول هو بحيث إذا كان واقعاً عيناً كان لا في موضوع، وهو غلط بحسب تضييع الاعتبارات وأخْذِ الكلّيّ مكانَ الجزئيّ، فالمغناطيس لا مانعَ لشخصه نفسه عن الخروج عن الجيب والجذبِ بالفعل والصورةُ الذهنيّة محالٌ انتقالها من محلّها وحصولها بالفعل عيناً.

سؤال: يقع ما هي مثال له؟

جواب: فيكون هو الموجود لا في موضوع، فكما لا يلزم من كون الخارجيّ لا في محلّ أصلاً كونُ ما هو مثالٌ له لا في محلّ أصلاً ـ فإنه مثالٌ لما ليس في محلّ أصلاً ومثال لما أنّه ليس في محلّ أصلاً لا أنّه ليس في محلّ أصلاً وليس من شرط المثالِ المطابقةُ من جميع الوجوه ـ فلا يلزم من جوهرية الشيء جوهرية مثاله، وصور الخيال ونحوها فيها مثالُ الطول والعرضِ والعمقِ وليست في ذاتها أجساماً ذوات أبعادٍ وجواهرَ، وبهذا يُعلَم وهنُ قولهم «الخارجيُّ إذا كان جوهراً لذاته فيلزم ما يشاركه في الحقيقة ـ أيْ الجوهريةُ ـ فيلزم جوهرية الذهنّي» فإنه ينفسخ: أوّلاً بالاستغناء عن المحلّ، وثانياً إنّ صورة الإنسانيّة ذهناً ليست هي الإنسان بل مثال الإنسان ولا يمكن عليها دَوَران الشكل والاحياز بل مثال ذلك، وكذا التغذّي والنموّ، هذا إذا وقع الاعتراف بانطباع الصور كما التزموا به ـ ووراء ذلك أبحاثٌ في الاشراق ـ وكلامنا في المعترفين بالانطباع. ـ وقد رُدّ على من قال «أنّ الهيولى والصورة ليستا بجوهرين لأنّهما مبدأ الجوهر الذي هو الجسم» بأنّ الجوهرية باعتبار الموجود لا في موضوع وقد تشارك فيه الجسم وجُزءاه فبطل قوله المبنيُّ على وَهْمٍ ضعيف.

(٩) **واعلم** إن الموجود ينقسم إلى موجود لذاته وبذاته ـ كالأوّل فإنه موجود لذاته إذ ليس وجوده لغيره كالسواد وموجودٌ بذاته لا بسبب ـ، وإلى موجود لذاته غير موجود بذاته ـ كالجوهر فإنه موجود لذاته فإنه ليس موجوداً لغيره ولكنّ ليس موجوداً بذاته لحاجته إلى السبب ـ، وإلى موجود لا لذاته ولا بذاته ـ كالعرض الأوّل لحاجته إلى السبب الثاني لأنّ وجوده للجوهر. ـ ومن خاصيّة الجوهر إنه يقبل الضدّين لتغيّره في نفسه لا كتبدّل الظنّ الصادق إلى الكاذب أيْ أنه يتغيّر باعتبار صفاته المتقرّرة فيه لا بمجرّد الاعتبارات الخارجيّة.

(١٠) **واعلم** إنّ الاجناس العالية لا جنس فوقها فلا فصل لها فلا حدّ، وتعريفهم الكَمّ «بأنّه هيئةٌ تقبل لذاته التجزّي والتفاوت والمساواة والتناهي» ليس

بحدٍّ ـ فإنّ المساواة هي اتّفاق في الكمّية وكذا نحوها ـ بل تعريف مّا، ويجوز تعريف مفهومِ اسم جزءٍ واحدٍ بالكلّ إذا كان اسم الكلّ اشهر، وإن كان مَن عَقَلَ الكلّ عَقَلَ الجزءَ إلاّ أنه ليس من شرط مَن عَقَلَ شيئاً أن يكون عَرَفَ جميع أساميه أو عَرَفَ اسماً له بل قد يعقل ما لا اسم له أو ما عَرَفَ له اسماً أصلاً، ولا كلُّ مَن عَرَفَ جملةً في ماهيّة من الاجزاء فَصَلَ بالفعل.

وقد أوردوا على أنفسهم إشكالاً وهو انّكم قلتم: المادة هي التي باعتبارها التجزّي والوصل والفصل، وقد اثبتّم ههنا أنّ الكمّ بذاته يقبل التجزّي واللاتجزّي.

ـ أجابوا عنه بأنّ التجزّي بمعنى القطع والانفصالِ بالفعل لا يقبله إلاّ المادة، وأمّا التجزّي بمعنَى ثانٍ: أن يُتوهَم في أمرٍ شيءٌ غيرُ شيءٍ، فهو من خاصّية الكمّ.

وأيضاً قالوا: يجوز أن يكون المُعِدُّ للمادّة لقبول الفصل والتجزّي الكمَّ، ثمّ يقبل الكمُّ الفصل والتفكّك بتوسّط المادّة وإن كان هو المصحّح، ويجوز أن يقبل المصحّحُ بالذات أمراً أفاده لغيره بالعرض، وعلى هذا بحثُ تبديلِ لفظة القبول في الرسم بما هو في معنى الاقتضاء.

(١١) **واعلم** إن التجزّي إذا أُريد به فَرْضُ شيءٍ غيرِ شيءٍ فاللاتجزّي بهذا الاعتبار ـ الذي هو سلب التجزّي بهذا الاعتبار ـ ينافي الكمَّ بتّةً، وإن أُخذ اللاتجزّي بالفعل فليس من خواصّ الكمّ لأنّ كثيراً مّما ليس بكّمٍ لا يتجزّى، وليس بلازم فإنّ كثيراً من الكمّيات لا تجزّى بالفعل، ثم يختلف بالإيجاب والسلب معنى التجزّي المستعمل في التعريف في الكتب، وينبغي أن لا يورَد اللاتناهي أيضاً فإنه سلب النهاية، وما لا كمّية له يُوصَف أيضاً باللانهاية، وهو كلّ ما لا نهاية له، إذ لا يخرج شيء عن النفي والإثبات.

سؤال: هو عدميّ؟

جواب: العدم المقابل يجب أن يكون فيه ما يدلّ على سلبٍ وإمكانٍ، واللانهايةُ دلّت على السلب وليس فيها ما يدلّ على الامكان وكذلك اللامساواة.

وظَنَّ إنّ القول نوعٌ من الكمّ المنفصل مَنْ نظر إلى عدم حدٍّ مشترَكٍ يتلاقى

عنده الأجزاء، وبمجرّد هذا لا يصير الشيء كمّاً منفصلاً، فإنّ النفوس الناطقة كذا وكثير من الأشياء بل ينبغي أن يكون كماً بذاته ثم لا يتلاقى أجزاؤه، فهذه الأشياء يعرض لها الكمُّ وليس كلّ ما يعرض له الكمُّ نفسَ الكمّ، والمتَصل والمنفصل اللذان هما فصلا الكمّ ليسا الاتّصالَ الذي فرضوه مصحِّحًا لأبعاد ثلاثة ـ فإنه جوهرٌ على ما وضعوه ـ ولا الاتّصالَ الذي هو اتّحاد نهايتَي الجسمين الذي يُبطله الانفصال ـ فانهما من عوارض الكمّ ـ وهذان فصلانِ للكمّ وجوديّان تحتهما انواعٌ محصّلة وإن عُرّفَ إحدهُما بسلبٍ.

وما يُفرَض انّ السبعة التامّة فيها الثلثان على واحدٍ هو الحدّ المشترك: فاسدٌ، فانه ان فُرض واسطة بين آحاد مصطفّة يلزم لها طرفانِ، فتكون أشياء هي سطوح متقدّرة وفي الجملة مقادير متّصلة عَرَضَ لها الكمُّ وليست هي نفس الكمّ، فالعدد من حيث هو عدد لا ترتيب وضعيّ ولا واسطة فيه.

والظانّ إنّ الواحد عدد لأنه مبدأٌ للعدد أخطأ فلا يلزم أن يكون مبدأ للشيء مشاركاً له في الماهيّة، أعتبرْ بالحيوان فانه ما شارك الإنسان في الإنسانية، وبالجسم فانه ما شارَكَ الماء في المائية، ثمّ معنى الكّمية مفقود في الواحد ولا يُعَدُّ الواحدُ ومجازاتُ العُرْف لا اعتبار لها، وإذا بُيّن معنى العدد فلا يجمع الواحدَ وما سواه من الكمّيات جامعٌ معنويٌّ. وقالوا: النقطة مقدار لكونها مبدأه، وهو خطأ لأنها عدميّة.

وظُنّ إنّ الزوج والفرد أيضاً نوعان من العدد، وهو خطأ فإنها كيفيّات في كميّات، وأنواعُ العدد والكمِّ لها مبلغٌ، والزوجيّة لا تدلّ على مبلغ، ومَن علم زوجيةَ شيءٍ بعرض تثانيه دون ضبط العدد لا يعلم من الزوجية كمّيةً.

وقد يُظَنّ ما ليس بكمّيةٍ محضةٍ كمّيةً محضةً كالطول والقِصَر والكِبَر والصِغَر الاضافيّاتِ ولم يعلمْ إنه اعتبر فيه الاضافة وربّما سلب، فيقال أَصغرُ وأَكْبَرُ فيستدعي صغيراً وكبيراً.

(١٢) **واعلم** أنّ العدد تقدير المنفصل كما إنّ المساحة تقدير المتّصل،

والعادّيةُ والمساحيّةُ من خواص المدرِك، ومَن حَكَمَ بكون الجسم مقداراً لا غير ـ ممّن ينكر أنّ الهيولى أبسط من الجسم ـ فهو يرى انّ الجسم شيء واحد وتكمُّمه بأعتبار تقديرٍ ذهنّيٍ.

وهكذا قال: في «الحركة» إنّها ليست بأمرٍ يلحقها المقدارُ لاستحالة انسلاخ مقدارٍ عن الحركة مع بقاء الحركة ـ بل إذا بطل بطلت، وإذا رُفع وهماً ارتفعت، أي المتخصصّةُ به من حيث هي ـ بل مقدارُها في الأعيان ليس بشيءٍ زائدٍ على الحركة، والتقديرُ الذهنيُّ اعتبارٌ يلحقها فكذلك في الأجسام، وكما حَكَمَ في الاعداد فعنده التكمّم كلّه اعتبارٌ لا غيرُ، والمتّصلاتُ كلّها تجتمع معاً وإن لم تكن متكافئةً ـ ولا شيء من الأضداد يصلح بعضها موضعَ بعضٍ إذا ينتهي إلى محلّ واحد ـ وكذلك العدد لا ينافيها.

(١٣) **والجمهور**: حكموا بأنّ الكمّيات لا يُتصوّر فيها الأشدُّ والأضعفُ ـ فليست أربعة أشدَّ من اربعة ـ ولكن فيها الزائد والناقص. قالوا: وفُرِقَ بينهما فإنّ الزائد والناقص يمكن فيهما الاشارةُ إلى مثل قدرٍ فاصلٍ بخلاف الأشدِّ والأضعف وهذانِ ينحصرانِ بين طرفَين بخلاف الزائد والناقص، والحدُّ يختلف في الشديد والضعيف ولا كذلك الخّط الطويل والقصير.

(١٤) **قالوا**: والخمسة ليست جزءاً للعشرة لتعقّلها دون الالتفات إليها، وليس كونُها من خمسَين أَوْلَى من كونها من سبعة وثلاثة وغير ذلك، والشيء لا يتركّب من أنواع مختلفة متضادّة ولا يكون لماهيّةٍ واحدةٍ صُوَرٌ كثيرة.

(١٥) **قالوا**: وكلّ نوع من أنواع العدد ماهيّةٌ بسيطةٌ، وليس لأنواعها وحقائقها البسيطةِ اسمٌ، ولكلّ واحدة لوازمُ وخواصُّ بحسبه، ونعبّر عنها بلوازمها وهي العشريّة والأربعيّة ـ وهذا فاسدٌ: فإنّ المعقول لنا العشريّةُ وما عَقَلْنا شيئاً هو عددٌ يلزمه العشريةُ، وإذا كان مجهولَ الاسمِ والحقيقةِ فَكيف يُحكَمُ بوجوده أَو لا؟

سؤال: استدلالاً من اللازم الذي هو العشرية.

جواب: إنما يُستدلّ بها على شيءٍ معدودٍ لها، وأَمّا إنّها ليست هي النوعَ بل غيرَها والعشرةُ معقولُنا من العشرة ليست بعشرةٍ بل العشرةُ ما لا نعقلها فاسدُ.

(١٦) **قالوا**: والوحدة ليست بجوهر، وإلاّ ما صحّ أن يُوصَف بها العرضُ، ويلزم من جوهريتها امتناع اتّصاف العرض بها ويصحّ اتّصاف الجوهر بالعرض دون العكس. ـ قالوا: ولو كانت الوحدة داخلةً في حقيقة الجوهر ما عُقل الجوهرُ إلاّ بها وليست كذا. وممّا سبقت الإشارة إليه إنّ الاستقامة والاستدارة في الخّط والسطح فصلانِ لامتناع الانسلاخ واتّحادِ الجعلِ.

والاَوْلَى أن لا يُجعَلَ الضابطَ للمساواة انطباقُ الطرفَين مع انطباق ما بينهما من المقدارين ـ إذ المساواة تُوجَد في الكمّ المنفصل ولا طرفَ ولا وسطَ فيه ـ بل يُقتصر على إنّها اتّفاق في الكمّية.

وقد عرّف بعض المتقدّمين الكمَّ بأنّه ما يصلح جواباً «لِكَم الشيءُ؟» والكيف ما يصلح جوابَ «كيف الشيءُ؟» وناقَضَه المتأخّرون ـ بإنّه قد يجاب عن الكيف بأنّه قائمُ أو مستلقٍ وعن الكَمّ بإنّه كذا ـ بُطْلاً وكان هذا غيرَ مُبين، فإنّ هذه تجوّزاتٌ، وعلى الشارح أن لا يستعمل المجازيّات، لا ما يؤخذ عنه المجازيّات.

أقسام الكيف

والأقسام المعتبرة مّما عُدّ في الكيفيات أربعةٌ: أحدها «الحال والملكة»، والثاني: «الانفعالات والانفعاليات»، والثالث: «القوة واللاقوة»، والرابع: «كيفيات الكميات»، إلاّ إنّ الملكة ان اعتُبر فيها القوةُ والقدرةُ على الاِحضار يُخرِجُ علمَ المفارقات بالكليّة، عن هذا إثباتُ صورِها العلميّةِ، فإذا أُريد تعميم القسمة يُحْذَفُ من التقسيم ما وُضع على ذي النفس وغيرِ ذي النفس، بل يُقتصر على كمالٍ محسوسٍ وغيرِ محسوسٍ، لِيَدخل فيه حالُ المُفارَق بالكليّة وغيرُه، والملكة لا تؤخذ بمعنى الاستعداد، بل بمعنى هيئةٍ لا يُحَسُّ جِنسُها ثابتةٍ أو ما يقرب من هذا لِتَعُمَّ، وإن أُخذ فيها الاستعداد تُجعَلُ واقعةً تحت قسمِ الكمالِ الغير المحسوس.

تعريف الشكل

(١٧) **والشكل** ليس نفس الحدّ، بل هيئةٌ تلزم الجسمَ المحدودَ، من حيث أنه محدود، والشكل حاصلٌ في جميع ذلك المحدود وإن كان مشروطاً بالحدّ. ومن المشهور أن ليست الدائرة في الخطّ، وإن كانت لا تتمّ إلاّ بانعطافٍ، ولو كانت في مجرّدِ الخطّ لكانت استدارةً أو تقويساً، ولا الكرةُ في مجرّدِ سطحٍ وإن كانت لا تتمّ إلاّ بتقبيب سطحٍ، ولو كانت في مجرّده لكانت إِمَا تقعيراً أيْ بحسب التجويف أو تقبيباً أيْ بحسب السطح الخارج. قالوا: فالحقّ إنّ الكرة جسمٌ لا سطحٌ والدائرة سطحٌ لا خطٌّ. وتعلم إنّ الحجّة قاصرة عن المطلوب، وما ذُكر دَلّ على إنّ الدائرة ليست في الخطّ ولا يلزم منه أن تكون سطحاً، بل ومن الأقسام أن تكون في السطح، ولا يلزمِ من أن لا تكون في خطٍّ أن لا تكون خطًّا خاصّاً، وكذا أمرُ الكرة، فالأوْلَى الرجوعُ إلى الاصطلاح فإنّ العبارةَ علميةٌ.

ومن الناس مَن ظنّ كثيراً من الكيفيات مضافاً لِمَا يَعرضُ له المضافُ كالعلم والخُلق، ولم يعلموا إنّ المضاف لا يُعقَل جزئياتُه إلاّ بالقياس إلى شيءٍ، وجزئياتُ العلم كالهندسةِ والنحوِ لا يقال إنها هندسةٌ ونحوٌ بشيءٍ ولا جزئياتُ الخُلق، ولو كانتا بالذات تحت المضافِ ما انقطعت الأضافةُ عن جزئياتهما. وجوّز هؤلاء كونَ الشيء الواحد من مقولَتينْ.

(١٨) **وقالوا**: الجسم الأبيض ليس من مقولة الجوهر، ولا من مقولة الكيف ولا زائداً على المحصور فيتعيّن به كونُ شيء واحد تحت مقولتَين. وليس إذا لم يكن المجموع المذكور من مقولة الكيف، ولا من مقولة الجوهر يلزم أن ينفرد بمقولةٍ، فإنّ الحقائق المختلفة إذا تركّبت لا تصير حقيقةً أحدّيةً بسيطةً، وكلامُهم في منعِ كونِ شيء من مقولتَين إنما هو في البسائط، وأَمّا المركّبات، فما مثلُ البياض من الكيف والجسمُ من الجوهر.

وجماعةُ ظنّوا إنّ الشكل لونٌ، وكذّبهم اختلافُ ألوانِ متّفقات الشكل

وبالعكس ـ أيْ القلب لا المنطقيّ ـ ولكانت البسائط الشفّافة تُرَى لكونها ذاتَ شكلٍ وليس كذا.

والثِقَلُ والخفّةُ: من الكيفيات المحسوسة، وقد يُدفَن الجسم تحت الأرض أو تحت الزِبْلِ فيزداد ثِقَلاً، **والممتزج** من البسائط ـ وفيه الخفيفان ـ يزداد ثِقَلُه على مُساويه حَجْماً من أثقل بسائطهِ، فليس كما تُوهّم إنّ الثِقَل في المركّبات ما لنفس الأرضية. وللقَسْرِيّ من المُيُول سَوِيّةُ سائرِها في كونها كيفيّةً.

(١٩) **واعلم** إنّه قد يقال «**شكلٌ**» ويُعنَى به مقدارٌ مشكّلٌ وإن كان المقدار المشكّل كميةً من حيث مقداريّته، وكذلك يقال «**زاوية**» ويُعنى بها المقدارُ ذو الزاوية، وبهذا الاعتبار يقال للزاوية «**ثُلْثٌ ورُبْعٌ**» والمقدارُ ذو الزاوية من حيث مقداريته كميةٌ، ويكون رسمُ الزاوية بهذا الاعتبار «المقدارَ الذي هو ذو حدودٍ تنتهي عند حدٍّ مشتَرِكٍ من حيث هو كذا» وكما إنّ الهيئة الشكليّة كيفيةٌ فكذلك هيئة الزاوية كيفيةٌ، وإذا عُني بالزاوية الهيئةُ فتُرسَمُ بأنها «هيئةٌ تحصلُ للمقدار من حيث هو ذو حدودٍ تجتمع عند حدٍّ مشتَرِكٍ». ـ ومن المشهور: إنّ الشكل الملوّن يسمّى **خِلْقةً وصورةً**، ويُضبَط معناهما بالشكل من حيث إنّه: محسوسٌ في جسمٍ طبيعيّ أو صناعيّ مخصوصاً بما يتأتّى أن يُبْصَرَ.

(٢٠) **واعلم** أنّ من **المتضايفين** ما يتشابهان من الطرفَين كالأُخُوّة، ومنها ما يختلف كالأُبوّة والبُنوّة، والمضافُ الحقيقيّ لا بدّ له من انعكاس بالتكافؤ، والمركّب أيضاً لا بدّ له من انعكاس إذا أُ خذ الطرفان متعادلَين، فإنّ: الأب أبٌ لابنٍ، والابنُ ابنٌ لأبٍ، وإذا اختلّ التعادل اختلّ التعاكس، فإذا قيل: السكّانُ سكّانٌ لسفينةٍ، واليدُ يدٌ لحيوانٍ، لا ينعكس ليقال: الحيوان حيوان ليدٍ، والسفينة سفينةٌ لسكّانٍ، وإنما يتعادل إذا قيل: الرأس لِذي الرأس والسكّان لِذي السكّان.

سؤال: من الزمان متقدّم ولا متأخِّرَ معه فانضاف إلى المعدوم؟

جواب: مقدار الزمان ذهنيّ، فالأضافة بين الأجزاء أيضاً ذهنيّةٌ، وفَرقٌ بين أن يقال «الكيف الموافق لكيفٍ» وبين قولنا «موافقة كيفٍ لكيفٍ» فإنّ الأوّل أُشير به إلى

الكيف المركّب مع إضافةٍ، والثاني أُشير به إلى إضافةٍ هي الموافقة متخصّصةٍ بالكيفية.

وفرقوا بين النسبة والاضافة بأنّ النسبة من طرفٍ واحدٍ والاضافة من الطرفَين، وكلّ شيء له نسبة إلى لازمٍ له ليست باضافة، فإن أُخذت النسبة مكرّرةً صارت اضافةً. قالوا: فالسقف له اضافة إلى الحائط من حيث هو مستقِرٌّ عليه والحائط من حيث حائطيّته غيرُ مضاف، وإذا أُخذ الأب أنه أبٌ للصبيّ والجناحُ أنه لطائرٍ فنسبةٌ، وإذا أُخذ إلى الابن وذي الجناح صارت اضافةً. ـ مقاومة: وهذا فيه وهنٌ.

فإنّ النسبة من حيث هي نسبة لا تُعقَل إلاّ بين شيئين فمن حيث هي نسبة مضافةٌ، وقد وُجد فيها حدّ المضاف وضابُطه، والأب كما أنه ليس بنفس الاضافة ليس نفس النسبة، فإذا جُرّدت الأبوّةُ فهي لا تُعقَل إلاّ بين شيئين فهي نسبة واضافة.

وكذلك الحائط ليس حائطاً من حيث ماهيّته لسقفٍ، ولا السقف سقفاً لحائطٍ، فإذا نسبتَ وأخذتَ الاستقرار الذي لا يُفهَم إلاّ بين شيئين تحقّقتَ الاضافة تامّةً، وليست اضافةُ ب إلى ج نفسَ أضافة ج إلى ب بل هما اضافتان، فكأنه قال: النسبة اضافةُ من جانب واحد! وعلى قوله: «إذا تكرّرت النسبة صارت اضافةً» يلزم أن يكون الجنسُ العالي هو النسبةَ: فإنها إذا وُجدت من جانبٍ فحسبُ ليست بمضافةٍ، وإذا تكرّرت صارت مضافةً ـ وتكرُّرُ الشيءِ لا يُوجِدُ اختلافَ حقيقته! ـ فقد صارت الاضافةُ نسبةً مكرّرةً فالجنس هو النسبة، ثم الاضافة ليست نوعاً تحته، ولا تستحقّ النوعيّة لأنّ تكرُّرَ الشيءِ لا يُنوّعه، وقد علمتَ حال المخّصِص في البسائط والأنواع الحقيقية، ثمّ النسبة على قوله: إذا لم تكن اضافة، ولم تدخل تحتها وليست هي بكيفية ولا بكميّة ولا شيء مّما عُدّ فيجب أن يوجَد مقولةٌ وراء العشرة، وكلّ هذا مّما يختلّ به قواعدُهم وقواعدُ المقولاتِ مختَلّة.

تعريف الأين

(٢١) **قالوا:** والأين هو كون الشيء في المكان، وهذا الكون ليس نفس

الاضافة بل أمرٌ لزمه الاضافةُ كما للسواد إلى محلّه، وليس هذا الكونُ الوجودَ الذي للشيء، وإلاّ كان يتبدّل وجودُه عند كلّ أين، وكان كونُه في الزمان، فمنهما عامٌّ كالكون في المكان والزمان مطلقاً، ومنهما خاصٌّ على مراتبَ كالكون في البلد والسنةِ والشهرِ والمحّلةِ والأسبوعِ والبيتِ، ومنهما جزئيٌّ، واعتبروا في الأين التضادّ، فإنّ الكون فوقُ عند المحيط في غاية البعد من الكون أسفلُ عند المركز، ويصحّ تعاقبهما على موضوع واحد ولا يصحّ اجتماعهما فيه، وفيه اشتدادٌ فإن الصاعد لا يزال أشدَّ فوقيةً إلى انتهاء الحركة لا إنّ أيناً بعينه يشتدّ بل يُبطَل واحدٌ بعد واحدٍ.

مقولة الوضع

(٢٢) **ومن المقولات** ما عُدّ الوضع، وهو كون الجسم بحيث يكون لبعض أجزائه إلى بعضٍ نسبةٌ مختلفةٌ بالجهات. قالوا: وإن كانت النسبة من باب المضاف إلاّ أن كونه بحيث يلزمه هذه النسبة هو الوضع. قالوا: وليس هذا الوضعُ المعتبَرُ بالجهات من الحاوي والمحويِّ الوضعَ المذكورَ في باب الكمّ المعتبَرَ فيه اتّصالُ إجزاءٍ واشارةُ أَنّ بعض أجزائه أين هو من الآخر، ومَن حقّق عليهم أبطل هذا الفرقَ، وليس الوضع هو الأين فإنّ المحدِّد ليس بذي أينٍ مع امتناع الأين له. ـ قالوا: والوضع قد يكون بالفعل: فمنه ما بالطبع كوضع الأرض من الفلك، فإنّ حَيّزَيْهما متمايزان بالطبع، ومنه ما ليس بالطبع كحال ساكنِ البيت من البيت ولم يختلف الحيّزان طبعاً.

وقد يكون بالقوة فيها كما يُتوهم قرب دائرة قطب دائرة الرحى ونسبتها إلى الطوقية ولا دائرة إلا بالقوة فيها. والوضع يختلف بالشدّة كالأشدّ انتصاباً، وهيئةُ كون الإنسان رأسه إلى السماء ورجلَيه إلى الأرض وكونُه بالعكس هما في غاية البعد متعاقبانِ لا يجتمعان، فهما ضدّان وكذا الاستلقاء والانبطاح. ـ وأَمّا المِلْكُ وقد يسمّونه «مقولةَ لَهُ» كما يقال: «السواد لهذا المحلّ» و«الدار لزيد»، وقد خصّه

المتأخّرون بكون الجسم في محيطٍ بكلّه أو بعضِه منتقلٍ بانتقاله أيْ بانتقال المحاط، فمنه طبيعيّ كحال الهِرَّةِ مع إِهابها، ومنه غيرُ طبيعيّ. ـ وسلّموا في مقولةِ «أن يفعلَ» و«أن ينفعلَ» الأشتدادَ بحسب شدّة الأبيضاض، وكانوا منعوا فيه الحركة فاختلط الأمر عليهم، وذلك بأنّهم يتركون مشاهدة العلوية وطرائقَ التجريد ومعاينةَ الأنوار القدسية ويشتغلون بما لا يضرّ جهلُه. ـ هذا على ما يذكرون.

(٢٣) **وصاحب البصائر** «عمر بن سهلان الساوي» قد حصرها في أربعة في بعض المواضع:

في الجوهر والكمّ والكيف والنسبة، وخرج عنها الحركةُ فإنها ليست بكمّيةٍ ـ وإِن عرض لها تكمُّمٌ ـ ولا نسبةٍ ـ وإِن عرض لها نسبةٌ ـ ولا شيءٍ مّما عدّوا.

أَمّا نحن فقد حصرناها في خمسة على ما بيّنّا في التلويحات وفصّلناه في المطارحات. أمّا الأين ومتى والوضع والمِلْك فإنها لا تُعقَل إلاّ بالنسبة.

سؤال: النسبة تابعة؟

جواب: إذا كان الجسم وحدَه، والسطحُ المأخوذُ مكاناً وحدَه، لا يحصل الأين، فإذا وقعت النسبة ذهناً وعيناً حصل أين، ويجب أن يحصل النسبة أوّلاً وتُعْقَلَ ليعْقَل بها الأين.

وكذا في متى، والوضعِ أيضاً، فإنّ الجسم شيءٌ واحدٌ وما لم يوقَعِ النسبةُ إلى الجهات أوّلاً لا يحصل الوضع، واعتبرْ بالمحدِّد أنّه لم يُوضَع لسطحِه ـ الذي ليس إلينا ـ وضعٌ، وأيضاً، الجسم لا يدخل في مفهومه المكانُ ولا الزمان، والأين ومتى ليسا نفسَ المكانِ والزمانِ، إذ الزمان وحده ليس بمتى، ولا جامعَ بين المتباينات إلاّ النسبة، فإنّ الحركة الأرضيّة متباينة عن السماويّة، وما لم يوضع النسبة لم تُعقَل هذه الأشياء، والمِلْكُ أيضاً كذا، فالنسبة ذاتيّةٌ لهذه الأشياء عامّةٌ، وما له ذاتيٌّ عامٌّ يكون ذلك الذاتيُّ إِمّا جنسَه أو فصلَ جنسِهِ، وعلى التقديرين لا يكون هو الجنس العالي.

ومَن احتال في إثبات أن «أن يفعل» لم يدخل في مفهومه الحركةُ ـ بناءً على

أنّ الذي في «أن يفعل» اعتبارُ فعلِه غيرُ اعتبارِ الحركةِ ـ أخطأَ، فإنه إذا كان وجوديّاً ولم يكن كونه في «أن يفعل» ذاته ولا باعتبار هيئةٍ قارّةٍ فيتعيّن لهيئةٍ غيرِ قارّةٍ لو لم تُوضَع لا يقال للشيء أنه في مقولة «أن يفعل»، فالحركة داخلة في مقولة «أن يفعل» لا حركة أُخرى تلحق ذاتَ الفاعل، بل نفسُ الحركة الحاصلةِ في المنفعل لها مَدخَلٌ في معنَى «أن ينفعل» وبعينها لها مَدْخَلٌ في معنى «أن يفعل»، ثم الذي في «أن يفعل» إذا كان له حركةٌ أخرى كالسِكّين يْحَرّكُ أجرامًا تُقطعَ إلى التفريق ويتحرّك فهو في «أن يفعلَ» بالنسبة إلى المقطوع وفي «أن ينفعلَ» بالنسبة إلى المحّرِك، ولا بدّ من دخول أمرٍ غير قارّ الذات في مفهومهما بتّةً وهو الحركة. والكيف تعريفُه التامّ من أطراف التقسيم الذي حرّرناه: فمن تقسيم الجوهر له الهيئةُ، ومن تقسيم الحركة أنه قارُّ الذاتِ، ومن تقسيم الاضافة أنه لا يحتاج في تصوّره إلى شيء خارج منه، ومن تقسيم الكمّ أنه لا يلزمه لذاته المساواة والتجزّي وغيره، ثمّ هذا الحصر أيضاً ليس مّما يخلو عن مساهلةٍ، وليس في المقولات فائدة كثيرة.

(٢٤) **واعلم** أنه لو اراد الله بأبناء الحكمة خيراً ردّهم إلى طرائق أسلافِهم في مشاهدة الأنوار والصعودِ إلى السماوات والاتّصالِ بالعلويات وركوبِ الأفلاك ومعانقةِ السيّد، ونقّصَ عنهم المقالات في المقولات، وزاد لهم التمهّدَ للنفحات وشَيْمَ البارقات وخَلْعَ الحواسّ وتركَ مِثْلِ هذه هواجسِ الوسواسِ.

(٢٥) **واعلم** أنّ قولهم «أنّ هذه الأشياء التي هي مثل أين ومتى أكوانٌ مجهولةٌ يلزمها النسبةُ، وإنّ المضاف كونٌ يعرض له أن يُعْقَلَ بالقياس إلى غيره وذلك الكونُ مجهولٌ، وهذا لازمٌ له لا مقوّمٌ» خَطَأٌ، فإنه جَعَلَ المضافَ غيرَ نفسه، ثم ان كانت هذه أكواناً يلزمها النسبة وهي: هيئات قارّة وليست بكمّية فهي كيفيات إذ من الكيفيات ما يتبعها نسبةٌ.

سؤال: هذه لا تُعقَل إلاّ بنسبة!

جواب: قلتَ أنّ النسبة خارجة عنه، وليس إذا عُرّف الشيء بلازم يجعَل

اللازمُ له حقيقةً أخرى غيرَ ما يستحق بنفسه، وأيضاً ذلك المجهول إذا لم يُطَّلَعْ، عليه وليس له اسمٌ فكيف يُحكَم بوجوده ما لم يُتصوّر؟ ومَن يسلّم ذلك وجوده؟

سؤال: باللازم!

جواب: غيرُ مسلَّم دلالةُ هذه الأشياء إلاّ على إنّها عوارض الجوهر، ثم إذا لم تَعقِله كيف تَحْكُمُ بجنسيّته؟ ثم إذا عقلتُ الشيء دونه، فكيف يكون جنسًا؟ والناسُ فهموا الأين كما ذكرنا وكذا المضاف دون ذلك.

وجماعة من هؤلاء المتأخّرين يجتهدون في جميع المواضع ليجعلوا الحقائقَ بعد أن عُلِمَتْ مجهولةً. قولهم «إنّ العرضية ليست بجنسٍ لأنها عبارة عن إضافة الموضوع» يمنعه الخصمُ، وكذا «كون الجوهر عبارة عن سلب الموضوع» بل سلبُ الموضوع تابعٌ لكمالية قوامِه المستغنى عن الموضوعِ أو الحاملِ على رأي الأقدمين، والإضافةُ إلى الموضوع إنما لزمت من ضعفِ هويّتِه التي ما استبدّتْ بقوامها.

سؤال: الأُبُوّة يتقدّم عليها وجود الشخص الذي هو الابن، والبنوّة يتقدّم عليها وجود الشخص الذي هو الأب فهو دَوْرٌ.

جواب: الاعتبار **مختلف** والصفتان معاً ويتقدّم عليهما الموصوفان، فجوهر **الأب** تقدّم على ثلاثة: على **الأبوّة والبنوّةِ والأبنِ**، وجوهرُ **الابن** يتقدّم على اثنين: على **الأبوّة والبنوّةِ**، وهاتان معاً، وكذلك العلّة والمعلول والمركّبان من حيث هما مركّبان منهما معاً، وجوهر الأب والعلّة متقدّم.

فصل في مواقف

(٢٦) أمّا الأقدمون فقد ذكرنا قاعدتهم في الجوهر وضابطهم فيه، ومن جملة ما يتأتّى لهم الالزام به:

الموقف الأوّل: إنّكم لماذا حكمتم بجوهرية بعض المنطبع مع افتقاره إلى

المحلّ؟ إن حكمتم «باستحالة الخلوّ» فمِن الأعراض: كذا كالوحدة والكثرة وشكل مّا ومقدار مّا، أو لحاجة التخصيص؟ فلِمَ قلتم: إنّ العرض لا يجوز أن يخصّص؟ وهل أشخاص النوع تمايزت إلاّ بعوارض؟

سؤال: لاتّفاق الجعلَين

جواب: كلامنا في الصُوَرِ وجَعْلُ الهيولى غيرُ ما للصورة، اعتبرْ بالتبدّل.

سؤال: لأنّ الأعراض لم تدخل في حقيقة الإنسان.

جواب: ولا شيء من المخصَّص يداخل في الماهيّة المشتركة، وإن علّلتم بتقوّم حقيقة المجموع فكلّ شيء يقّوِمْ حقيقةَ ما يركَّب منه وغيرِه.

سؤال: لو كان الإنسان نوعُه في شخصه ما احتاج إلى مميّز.

جواب: وكذا الهيولى والجسم.

سؤال: الجسم لا بدّ له من مقدارٍ خاصٍّ وشكلٍ خاصٍّ.

جواب: وكذا النوع لا بدّ له منهما، ومن كونه على لونٍ ووضعٍ وغيرهِ.

سؤال: الهيولى محتاجة ـ وكذا الجسم ـ إلى الصور.

جواب: ما زدتم على ما سبق؟ وبأيّ شيء عرفتم حاجتها؟ وحُجَجُكم ما دلّت على غير امتناع الخلوّ؟ ثم لها بدلٌ وكذلك الأشكال والمقادير، وإن استدللتم باستحالة حصولِها مطلقة فكذلك النوع مع أنّكم عرفتم بإنّه أتمُّ تحصّلاً من الجسم والهيولى، فمخصِّصه يكون أقوى من مخصِّص الهيولى والجسمِ لأنّ ما إليه حاجة الأقوى أتمُّ.

سؤال: مخصِصّات الأنواع تابعةٌ.

جواب: فكذا مخصِّصات الجسم.

سؤال: هي مقوّمة الوجود.

جواب: النزاع فيه!

الموقف الثاني لهم: إنّ الصور مبادىء آثارٍ ولا كذلك الأعراض.

جواب: ينفسخ بالمَيْل فإنه مبدأ الحركة وهو عرض باعترافكم، والحركةُ مُوجِبةٌ للحرارة وكذا الشعاعُ وليست بصورٍ.

الموقف الثالث: الصُوَرُ جزءُ الجوهر، وجزءُ الجوهر جوهرٌ.

جواب: ممنوعٌ كونُه جزءَ الجوهر، وإنما نسلّم ذلك إذا كان جزءُ الجوهر من جميع الوجوه ـ وإذا عُرف كونُه من جميع الوجوه ـ جوهراً، ومن جملة ذلك صُوَرُه، وفي الجملة آحادُ أجزائه، فلا حاجة إلى الاستدلال عليه ـ بأنّ شيء كذا جزءُ الجوهر فيكون جوهراً ـ لأنّ المجموع إنّما يكون جوهراً، أو يُعرَف إنه جوهر إذا كان عُرفَ إنّ آحاد أجزائه جوهرٌ؟ فهو دَوْرٌ، ويتبيّن بذلك إنّ الحديدة ما زاد فيها غيرُ أعراضٍ بها صارت سيفاً، وليس لقائل أن يقول: هذه الهيئات جزءُ الجوهر الذي هو السيف وجزء الجوهر جوهرٌ، فإنّ السيف ممنوعٌ كونُه جوهراً من جميع الوجوه بل يُحمَل عليه الجوهرية باعتبار مادّته التي هي الحديدة مثلاً، وكذلك الأبيض، والكرسي والمركّبات مّما لا يتناهى.

الموقف الرابع لهم: يتبدّل جواب: «ما هو» بالصُوَر، ولا كذلك الأعراض.

جواب: وينفسخ بالحديد إذا جُعل سيفاً فإنه إذا سُئل إنّه: «ما هو» لا يتأتّى الجواب بأنّه حديد، والقطن ما زيدَ عليه هيئاتٌ جوهريّةٌ إذا غزلناه ونسجناه بل أعراضٌ، وإذا سئل بأنّه «ما هو» لا يجاب بأنه: قطنٌ بل ثوبٌ، فلِمَ قلتم: بأنّه ليس من الأعراض ما يتبدّل به جواب: «ما هو»؟ فإنّا لم نكن اصطلحنا على إنّ الجوهر ما يتبدّل به جواب: «ما هو»؟ والعرض: ما لا يتبدّل «به».

الموقف الخامس: إنّ الكيفيات تشتدّ وتضعف، ولا كذلك الصُوَر.

جواب: ينفسخ بكيفيات الكمّيات كالزوجيّة، فلِمَ منعتَ أن يكون وراءها كيفياتٌ لا تشتدّ ولا تضعف بها الماهيةُ؟ وفيه اشكالات أُخرى أيْ: آثرنا الاختصار، ولا ننكر إنّ من الأعراض داخلةً يصحّ تسميتُها صُوَراً.

مقاومة في فصل الاشتداد

(٢٧) اعلم إنّهم إذا قالوا: «شيء كذا أشتدّ» لا يعنون به إنّ ذاتاً واحدةً تبقى بعينها، وتشتدّ، بل السواد الأوّل يُبطَل عند الأشتداد ويَحصُل سوادٌ آخر، وفي الحقيقة لا يكون في الأعيان سوادٌ مشتدٌّ، بل اشتدادُ السوادِ تَبدُّلُ أشخاصٍ متفاوتةٍ منه، فإنّ ذات كلّ شيءٍ واحدةٌ، فإن كانت واحداً من، الزائد والناقص، والمتوسّطِ، فليس الآخرُ من هذه الثلاث هو «نفسَه»، فدلّ على اختلافٍ، وهذا بعينه قد جَعَلَهُ بعضُ المتأخّرين حُجّةً على اختلاف نوعيّةِ المتفاوتات في الشَدّة، ولا يتوجّه. فإنّ المُنازع يقول: الحقيقة النوعيّة ليست بنفس الزائد ولا قسيمَيه، بل الجامع للكلّ إنّ ماهيّة الإنسان ليس نفسَ زيدٍ وعمرٍو، ولا الرجل والمرأة، بل الجامع.

في بيان الإشتداد بالتبدل

ومن طريق آخر ـ في بيان أنّ الاشتداد بالتبدّل ـ نقول: أشتداد شيء كالسواد ليس بغير السوادية ـ، فإنّه حينئذٍ لا يكون أتمَّ في السوادية ـ ولا بضَمٍّ. ـ لأمتناع أجتماع المِثلَين ـ فتعيّن تجدُّدُ الذوات المتفاوتة، ثمّ إن أمكن الضمّ فما كان الزائدُ نفسَ الناقص، فما كان الناقص نفْسُه أشتدّ.

ومن المتأخّرين: مَن احتجّ في اختلاف نوعَي الشديد والضعيفِ: بإنّ الاختلاف ليس في أمرٍ خارجٍ عن السواد، فإنّه لا يكون أتمّ سوادًا إذا كان المميّز عرضياً، والمميّز بين الشيئين إمّا عرضيٌّ أو فصلٌ، وههنا إذا لم يكن عرضيّاً فيتعيّن أن يكون الامتيازُ بالفصل ـ وليست هذه بمستقيمةٍ، فإنّ الفصل أبداً عرضيٌّ للمقوّم المشتَرك الذي هو الجنس وإن كان مقوّماً لحقيقة النوعِ، فإذا اعترف بإنه لا يصحّ أن يكون التمييزُ بعرضيٍّ للسواد لئَلاَّ يلزم أن لا يكون الأشدّيّةُ في نفس السواد ـ والفصل المُقسِّم للسواد عرضيٌّ له فيكون خارجاً عنه ـ فلا يكون الشدّة به، إذ لا يمكن أن يقال: التمييزُ بين المشترِكات في السواد، بالفصل المقوِّمِ لحقيقة السواد،

بل بُمقسِّمه الخارجيِّ، ثم حَصْرُ المُميِزّ، بالفصل، والخارجيِّ يُمنَع بقسمٍ ثالثٍ: هو الكمالية والنقص.

سؤال: الكمالية خارجة؟

جواب: هي في الذهن اعتبارٌ زائدٌ وما به الكمالية ليس بخارجٍ. ـ ثمّ هذا القائل اعترف بأنّ طبيعة الامتداديّة من نوعٍ واحدٍ، فهلاّ قال: وَحَدَ المميّزُ بين المقدارَين الصغير والكبير، ولا يكون بعارضٍ وإلاّ لا يكون أعظم امتداداً، فيكون بفصلٍ، وبأيّ شيءٍ أعتذر؟ ههنا يلزم مِثلُه فيما سبق، وليس لقائلٍ أن يقول: زاد الكبير على الصغير بأمرٍ وراء المقدار، فإنّ الفاصل أيضاً مقدار.

(٢٨) **واعلم** إنّ الفصل لا ينبغي أن يكون من جوهر جنسِه، بل يجب أن يكون خارجيّاً، فليس فصلاَ الفرسية والثورية كماليةَ حيوانيةٍ ونَقْصَها، والكمال أو النقصانُ المطلقُ وإن أُخذ في الأذهان اعتباراً خارجياً إلاّ أنّه إذا أُضيف إلى السواد والمقدار، يكون بنفس السوادية والمقداريةِ لا بخارجٍ، وفي الأعيان ليست كماليةٌ وسوادٌ بل طبيعةٌ واحدةٌ متّحدةٌ.

(٢٩) **واعلم** أنه لا مانع أن يتأدّى السلوك في نحو هذه الأشياء ـ في انتقاصها لا في اشتدادها ـ إلى واسطةٍ خارجةٍ عن حّدّ الطرفَين كالحمرة، فإنها نفسها ليست بسواد ولا بياضٍ، ولا شديد أحدِهما ولا ناقصه، وأَما في مثل الحرارة والبرودة، فالاعتدال المطلق ليس من حَدّ الطرفَين أيضاً، إذ لا يكون شيء واحد واقعاً تحت نوعيّ الحرارة والبرودة معاً.

سؤال: فدلّ على اختلاف الأنواع.

جواب: مخالفة نوع المتوسّط للطرفَين مسلَّمٌ، وفي السلوك ممنوعٌ مثله، وإذا قيل: أتمُّ حرارةً أو سواداً يجب أن يكون السواد أو الحرارة جنساً ـ إن لم يكن نوعاً بالاتّفاق ـ لأنّهما مقولان على الشديد والضعيف، فما مَنَعَ أن يكون شيء واحد في نفسه تحت نوعَين ـ حرارةٍ وبرودةٍ ـ مَنَعَ عن أن يكون تحت جنسَين بالذات، وهما

الحرارة والبرودة، ثم كيف يكون حقيقةٌ بسيطةٌ تحت جنسَين ـ كيف ما كان ـ فضلاً عن المتضادين؟

سؤال: يُستسخَن بالقياس إلى البارد، ويُستبرَد بالقياس إلى الحارّ؟

جواب: الشيء في نفسه لا يكون حرارةً وبرودةً، والأستسخان والاستبرادُ إنما هو بحسب ما يتراءى لأمزجةٍ، وما كانت الحرارة حرارةً بالقياس إلى المدرِك، بل في ذاتها، وكيف يصير شيءٌ واحدٌ بالنسبة إلى شيئَين واقعاً في ذاته تحت جنسَين؟ أو كيف يكون الأتمُّ سواداً ليس بسواد ولا واقعاً تحته؟ وكذا الأنقص ـ فلا يكون في الوجود سواديةٌ ـ بل الحّق أنّ لكلٍّ من هذه الأنواع حَداً يقع أوَّلُ الشروع فيه عند الاشتداد، وآخرُ التخلية عند النقص، وفي الحرارة والبرودة أن وقع مزاجٌ معتدلٌ لأدرك التفرقة بين الحدَّين، والمِثلَين، وفرق بين آخِرِ نقصانٍ للحرارة لا يبقى بعدها ما يقع تحتها وأوَّلِ زيادةٍ للبرودة.

(٣٠) **واعلم** أنّ الشدّة، لا يُعنَى بها القوة على الممانعة ونحُوها، بل كماليةٌ في جوهر الشيء، الذي يدلّ عليه حرفُ المبالغة في اللغات، كالأطول والأحرّ، وشارَكَ فيه الكيف والمقدارُ، فإن لم يُسمِّ مُسّمٍ في المقادير شدّةً ـ لأنّه ليس بين طرفَين، أو لشيءٍ مّما سبق ـ فلا مُشاحّة معه، فليجمعها اسمُ كماليةٍ في تلك الماهيّة أو نحوها، وإذا كان الوجود اعتبارياً، فالتقدّم إنما هو لجوهر العلّة على جوهر المعلول.

سؤال: اشترك الجوهر العلّيّ والمعلوليّ في «الوجود لا في موضوعٍ» ولم يتفاوت فيهما هذا.

جواب: هذا غلطٌ بسبب أخْذِ خارجيٍّ عن الشيء لازمٍ، أونحوه مكانَه، فهذا لم يكن حدّاً حقيقيّاً ولا رسماً، وليس إذا لم يختلف العرضيّة في الأتمّ سواداً، والأنقصِ لا يختلف السواديةُ، وقد قلنا إنّ الجوهرية إشارةٌ إلى كماليّةٍ في القوام والاستقلالِ، والعلّةُ في هذا أتمُّ من المعلول، ثم قد بُيّن إنّ الوجود اعتباريٌّ، فتقدّم العلّة بنفس جوهرها، وهذا معنى قولنا في التلويحات، «كيف ساواها؟» وكيف لا

يكون قوة استقلال العقل أتمَّ من الهيولى، أو من الصورة المنطبعة؟ فردُّ هؤلاءِ على **انباذقليس وأفلاطون** فاسدٌ، ثم منعوا التشكّك في الأجناس، وأخذوا السواد «جنساً» ـ لتقسيمه «بالفصول» ـ واقعاً تحته بالتفاوت، والحيوانيّةُ جنسٌ، ومِن حَدّها الحسّاسيّةُ والمتحرّكيّةُ، وقد اختلفت في الحيوان.

سؤال: لم تُعتبر بالفعل

جواب: فالمبدأ في الإنسان أقوى مّما في الدودة، حتى إنّ الحيوانية تتفاوت، كيف وجُعِلَ ضابطَ الحيّ «الدرّاكُ» و«الفعّالُ»! والدرّاكيّةُ والفعّاليّةُ تختلف بالكماليّة، ثم النفس نفسيتها باعتبار التصرّف حتى إِن تجردّت لا تكون نفساً، والتصرّفُ متفاوتٌ، وقد علمتَ أنّ شيئاً واحداً، لا يشتدّ سواءٌ كان جوهراً أو عرضاً، وإنّ الأشدّية في نفس العرضيّة لا تمكن بل في خصوصٍ وراءَها، وأنّه لا ينبغي أن تلتفت إلى اطلاقات العُرْفِ، فإنهم في الجواهر يقولون: أيضاً كقولهم: «اشتدَّ السَّيلُ» و«قَوِيَ العسكرُ».

فصل في التقدم والتأخر

(٣١) **على التقدم والتأخر** «التقدّم بالحقيقة» إنّما هو بحسب العلّيّة، وهو يجمع ما بالطبع وما بالذات، وأَمّا «التقدّم بالزمان»، فإنما هو بحسب أجزاء الزمان، وقد سبق أنّها يتقدم بعضها على بعض بالطبع، فانتهى إلى التقدّم العلّيّ، وما بحسب الوضع فيُبتنى على أوّل ما يصل إليه المتحرّك، أو المفروض متحرّكاً بالتوهّمِ، إِن كان «التقدّمُ بالتوهّم»، وأوّل الألتقاء زمانيّ لتقدُّم زمانِه على زمان ما بعده.

وأَمّا «التقدّم الشرفيّ» فإنه أيضاً: مُبتنى على تقدّم الأفضل في الشروع في الأمور ذواتِ الخَطَرِ. وفي حركاتٍ شريفةٍ وهو أيضاً زمانيّ. وأَمّا الترتبيات فَعلى أوّل ما يشرع البادىء أو العادُّ وهو يتعلّق أيضاً بالزمان، والزمانيّاتُ كلّها على العلّيّ فالتقدّمُ الحقيقيُّ بالعلّيّة، والتقدّمُ بين العلة والمعلول. وإن كان بالذات إلاّ أنّ المأخوذ سلسلةً يختلف بالابتداء من حيث الترتيب النزوليّ أو الصعوديّ، فهو رتبيّ.

وقد قسموا الموجود إلى واحد وكثير، فالواحد: قد يُعنَى يه أمرٌ وجوديٌّ هو: مبدأ العدد وهو: اعتباريٌّ، والوحدة: التي بأزاء التفرّد والتي بمعنى عدم الانقسام سلبيّةٌ، ومن الوحدة ما بحسب النسبة إِمّا إلى غايةٍ واحدةٍ كقولهم: «صحّي» للقصد والدواء ـ أو إلى مبدأٍ واحدٍ ـ كقولنا: «طِبّي» للكتاب والدواءِ ـ أو باعتبار مبدأ وغايةٍ ـ كقولهم لأشياء: «إِنّها إلهيّةٌ» ـ ومن الوحدة تامٌّ: وهو ما لا يمكن الزيادة فيه كخطّ الدائرة، ومنها: ما يمكن كالمستقيم.

سؤال: أليس المستقيم إذا زِيدَ فيه لا يبقى ذلك وكذا الدائرة؟

جواب: أَمّا الخطّ فقد عُلم إنّه لا حاصل له على ما زعموا، وأَمّا الأجسام، إذا تواصت لا شّك إنّ الأثنينيّة بطلت عنها، إلاّ أنّ هويّة أحدهما من حيث الجوهرية ما بطلت، بخلاف جسمٍ كُريٍّ زِيدَ فيه، فإنه يحتاج إلى تبديل جميع الشكل ليصير كُرةً أُخرى فبطل الأوّل.

فصل من لواحق الكثرة الغيريّة

(٣٢) فمنها: المماثلة: وهو ما بحسب الشركة في الحقيقة النوعية، إذ المماثلة من جميع الوجوه بحسب اللواحق كلِّها ممتنعٌ، وهو يُبطِل معنى المماثلة لأنّها استدعت الأثنينيّة، وإذا قيل: «الإنسان مثل الفرس في الحيوانيّة» يُعنَى به أَخْذُ الحيوانيتّين نوعَين محذوفَي اعتبارِ الزوائد كما سبق في اعتبار نوعيّتها، وعلى هذا المماثلة في السوادَين لموضوعَين مختلفَين.

ومنها: المخالفة في الحقيقة الغيرُ التقابليّة كما بين: السواد والطعم وهي «لا تنافي الإجتماع».

ومنها: التقابليّة: منها ما بين الإيجاب والسلب، وما بين العدم والملكة والمتضايفَين والمتضادَّين. ومن المشهور: لزوم وقوعها تحت جنسٍ قريبٍ، فالطعم لا يضادّ اللّون وإن دخَلا تحت جنسٍ بعيدٍ كالكيف. فأَمّا ما بين الوحدة والكثرة ظُنّ إنه تقابلٌ تضايفيٌّ وهو فاسدٌ، إذ الوحدة تُعقَل دون كثرةٍ.

وأيضاً، ليس كلّ ما يعرض له مضاف من خارجٍ هو نفسه، بل ضربٌ آخر.

وكذا ما بين ما سمّوه صُوَراً، وكذا ما بين السواد والحمرة فإنّهما متقابلان لتعريفهم إيّاهما: «بأنّهما لا يصدقانِ على شيءٍ واحدٍ كيت وكيت»، وليسا بمتضادَّين عندهم، لأنّهم شرطوا غاية البعد، فليستأنفوا أصطلاحاً آخر أَو ليزيدوا في التقسيم.

والأوّلون تخلّصوا بحذفِ غاية البعد عن الاصطلاح فجمعوا هذه في التضادّ.

وقيل: الشيء الواحد ليس له إلاّ ضدٌّ واحدٌ اعتباراً ببساطة الحقيقة، بلى قد يكون المركّب كالحارَ الأسود مضادّاً بالعرض لجسمَين أبيضَ وباردٍ بإعتبارَيه، إلاّ أنّ التضادّ بالذات ما بين الصفات البسيطة، وما بين الموضوعَين بالعرض.

(٣٣) **واعلم**: إنّ العدم ليس على وتيرةٍ واحدةٍ، فمن الأسماء ما يدلّ على سلبٍ دون إمكان كالقدّوسية والفرديّةِ للبارىء، ومنها: ما يدلّ على سلبٍ وإمكانٍ. فمنه ما لا يتعدّى إلى الجنس، كالمرودة بل ولا يتعدّى إلى بعض النوع، ومنه ما يتعدّى كالسكون، ومنه ما بحسب سبقِ الوجود كالموت، ومنه ما يشترط فيه إمكانٌ فاعلٍ وقابلٍ كالعجز، لا يضاف إلى الجماد، ولا يضاف القادر إلى ممتنع، بل كالبصر فلا يقال: للحجر «أعمى» ولا لِمن لا يرى «الصوت».

فصل في الكلّي والجزئي

(٣٤) قد عُلم إنّ الماهيّة، كالإنسانية في نفسها، لا واحدةٌ ولا كثيرة، ولا عامّة ولا خاصّة، لصحّة حملِ كلٍ باعتباراتٍ عليها، والحجّة، التي تُنسَب إلى بعض القدماء ـ إنّ وجودُ إنسانٍ واحد، ولمّا لم يصحّ اقتضاء اللاوحدة صحّ اقتضاء الوحدةِ ـ فاسدةٌ، إذ ليس نقيض اقتضاء الشيء اقتضاء اللاشيء، بل لا اقتضاء الشيء، فلو اقتضت الحيوانيّةُ الناطقيّةَ ما صحّ غير ناطق حيواناً، ولمّا لم يكن اقتضاؤها الناطقية لم يتحيّن اقتضاء اللاناطقيّة بل لا اقتضاء الناطقيّة. واعلم إنهم إذا

قالوا «إنّ الكلّيّ إذا وقع في الأعيان كيت يعنون به الطبيعة التي يعرض لها الكلية فالكلي لا يقع في الأعيان لأنّ له حينئذٍ هويّةً لا امكانَ للشركة فيها.

سؤال: الذي في الذهن له هوّيةٌ امتازت عن سائر الخارجيّات، ثم ليس مجرّداً عن خصوصٍ، بل معه خصوصُ الانطباع، وهو مختصّ بالذهن أيضاً، وكونه غيرَ مشارٍ إليه وامتناعُ القسمة ونحوُه، فإن لم يمنع هذا المطابقةَ فلا يمنع الزوائدُ الخارجيّةُ، والكلّيّة إنما هي باعتبار المطابقة فيجب أن يكون الخارجيّات أيضاً كذا، وليس أنّ الماهيّة الخارجيّة لَحَقَها ما لا يجب على الماهيّة والذهنيةَ ما لحقها، بل نفس الكون الذهنيّ والتجرّد ما أقتضاها نفسْ الماهية، وإلاّ ما صحّت ماهيةٌ غير مجرّدةٍ أو غير ذهنية.

جواب: ليس إلاّ إنّ الذهنية مثالٌ ليست متأصّلةً في الوجود ولا يصحبها إلاّ ما يَضطرّ إليه التعقّل، وهي مجبولة على أن تكون مثالاً سواءٌ كان الخارجيّ واقعاً متقدّماً عليها ـ كعلوم ما بعد الكثرة، أو لم يكن ـ كعلوم ما قبل الكثرة من المفارقات، بل كثيرٍ من علومنا، إلاّ إنها بصدد المثاليّة، وهي لك أي المثاليّة دون الخارجيّ.

قاعدة: (٣٥) واعلم إنّ المميّز ليس بصالحٍ لتصيير الشيء جزئيّاً وشخصيّاً، أيْ لمنعِ الشركة، فالفصل كالنطق مميّزُ الحيوان وما شخصَّه، وكذا السواد والبياض وغيرهم، والعرضيات، وكلّ ما فُرض موجباً لمنعِ الشركةِ، مفهومُه لا يمنع الشركةَ، ومجموع ما لا يمنع الشركة، لا يمنع الشركة كتركيبٍ ذهنّيٍ من أمور كلّيّة.

والذين قالوا: «إنّ المانع عن الشركة الهيولى» لم ينتبهوا لأنّ للهيولى سويّة غيرها، في عدم منعِ الشركة في الذهن، فإن لم يلزم من عدم منع الشركة في الذهن عدم منعِها في العين فلسائرِها سويّةُ الهيولى.

ومنهم: مَن حكم بأنّ منعَ الشركةِ والتشخّصَ باعتبار الوضع، ولم يعلم أنّ جسماً قد يكون على وضعِ واحدٍ في أين واحد في زمانَين، وجسمان أيضًا قد

يكونان على وضعٍ واحدٍ في زمان واحد في أينَين، فالوضع لمفهومه لا يمنع الشركة، وفي الجملة له سويّة الكلّ، فليس إلاّ الحكم بإنّ التشخّص باعتبار الهويّة الواقعة عيناً، وكلّ هويّة وقعت عيناً تشخّصت ومنعت «الشركةَ» بلى الامتياز عند المميّزين يكون بلواحق، ثم قد يمتاز كلٌّ من شيئَين مقترنَين عن مشارِكيه بصاحبه الآخر.

سؤال: يلزم الدور.

جواب: يتقدّم ذات كلّ واحد منهما على تمايزِ الآخر لا تميّزه، والتميّزان بهما معاً، والتشخّص غير التميّز على ما سبق، فإنّ التمييز بالنسبة إلى مدرِكٍ وهو اعتباريٌّ، ولو انفرد الشيء استغنى عن المميّز، وما استغنى عن التشخّص.

في لواحق القسطاس:

(٣٦) الظانّون إنّ للوجود والإمكانِ والوحدةِ ونحوِها صوراً في الأعيان احتجّوا بأنّا حكمنا بأنّ الشيء ممكن في الأعيان، أو واحدٌ أو موجودٌ، فيجب أن يكون لها ذواتٌ وصورٌ في الأعيان، وإلاّ ما صحّ الحكم المذكور، وينفسخ عليهم بقولنا: جَ ممتنع في الأعيان، فلا يلزم أن يكون الامتناع له هويّةٌ عيناً، فيستدعي ثبوت ما ثبت له! والمسلَّم إنّ هذه ـ أي الوجود والامكان ونحوها ـ أمورٌ زائدة على الماهيّة، ولم نُسلّم إنّ لها هويّاتٍ عينيّةً.

سؤال: أليس أن ما في الذهن يجب أن يكون مثالَ العينيّ؟

جواب: إنما نعتبر المطابقة فيما يكون له في الأعيان ذاتٌ كالسواد والبياض، وأَمّا الاعتباريات فلا هويّات عينيّة لها، بل وجودها العينيّ نفسُ وجودِها الذهنيِّ، وقد يضاف إلى العينيّ كما يقال: شيء كذا ممتنع عيناً، قد يضاف إلى الأذهان، أو ما يعمّهما كما نقول: حصول صورةٍ وعدمُها في الذهن معاً، ومطلقاً محالٌ، وعلى التقديرات اعتبارُ شيءٍ أُضيف إلى جهاتٍ، وكذلك كون الشيء جزئيّاً، والشيئيّةُ وغيرهما مّما سلّموا أيضاً.

حجّة أخرى لهم: إنّ الشيء المصدَّق عليه الامكانُ إن لم يكن ممكناً في الأعيان فيكون ممتنعاً في الأعيان، أو واجباً لِعَدم الخلوّ. ـ وهو فاسد، فإنّ الثلاثة أعتباريةٌ مشترِكةٌ في امتناع وقوعِ هويّاتها عيناً.

حجّة أخرى لهم: إن كانت اعتباريةً فكان إِلحاقُها إلينا، فكان يصدق إِلحاقُنا إِيّاها كيف اتّفق.

جواب: لا يلزم هذا، ألم ترَ إنّ كون الشيء جزئيّاً اعتباريٌّ؟ وكذا الامتناع والجنسيّة والنوعيّة، وما يأتي الإِلحاقُ كيف اتّفق، بل للماهيات خصوصُ يأبى عن صِدْق اعتباراتٍ كيف اتّفق.

حجّة أخرى لهم: إنّ الماهية إن لم يُفِدْها الفاعل شيئاً هو الوجود، فهي بعدُ على العدم، ـ مفسوخةٌ عليهم بنفس الوجود: إن لم يُفِدْ الفاعلُ شيئًا فهو كما كان، وإن أفاد فللوجود وجودٌ إلى ما لا يتناهى.

سؤال: يفيد الفاعل للوجود الوجوبَ؟

جواب: عاد الكلام إلى نفس الوجوب، ثم قولهم: «أفادها الفاعل شيئاً» يتضمّن بوهمٍ أنّها شيء يُفيده الفاعل شيئاً وإلاّ يبقى شيئاً دون ذلك الشيء.

وممّا نلزمهم به: إنّ الوجود عقلناه مع اختلافنا في أنّه هل له في الأعيان وجودٌ كما عقلنا أصل الماهيّة وتشككنا في وجودها، فإن أَوْجَب التعقّلُ مع التشكّك كونَ الوجود زائداً هنالك، فليْوجِب ههنا ويتسلسل الوجودات سلسلةً مترتّبةً مجتمعةَ الأجزاء، وهو محال لِما بُرهن، ثم يتوقّف وجود الشيء على ما لا يتناهى، وبهذا انفسخ قولهم: «إنّ الوجود وكونه موجوداً واحدٌ». وبأنّ الشيء إذا كان غير موجود، فوجوده أيضاً غير موجودٍ فصحّ سلبُ الموجوديّ عن الوجود، فإذا وُجد صحّ إثبات الموجوديّة عليه، فعقِلَ مع الموجودية واللاموجودية فليس كونه موجوداً هو.

وممّا يُبطل هذا الاعتذار، نقلُ الكلام إلى مختلطات السلاسل: فسلسلةٌ تتولّد من الوجود وامكانِه، فإنّ للامكان وجوداً، ولوجود الامكان إمكان ـ إذ لو وجب ما

كان عارضاً ـ ويتسلسل الامكانات والوجوداتُ كلٌّ على الآخر، وسلسلةٌ بين الامكان والنسبة، فله نسبة، ولها إمكان، وله نسبة متسلسلاً.

وأُخرى بين الامكان والوحدة، فله وحدة ولها إمكان، وله أُخرى ولها آخر، وسلسةٌ أُخرى بين الوجود والوحدة، فله هي، ولها هو هكذا منجرّاً، وأُخرى بين الوجود والنسبةِ إلى المحلّ فله هي، ولها هو وهلمّ جرّاً، وأُخرى بين الوحدة والنسبةِ، وأُخرى من وجوب الممكنات بغيرها فله إمكانٌ، وكذلك للإمكان وجوبٌ بالغير إذ لو وجب بذاته لما أُضيف إلى ماهيّةٍ عارضاً لها، وأُخرى بين وحدة الوجوب ووجوبِ الوحدة، وأُخرى بين الوجود والوجوبِ، وقد بُينّ أنّ مجتمعةَ الآحاد من السلاسل المترتبة ممتنعٌ وقوعُها، وأيضاً يلزم من كثير من هذه توقّفُ الشيء على ما لا يتناهى، فإنّ الشيء ما لم يمكن، لا يُوجَد، وامكانُه ما لم يمكن لا يُوجَد فلا يحصل الشيء إلاّ بعد تحصيل ما لا يتناهى ههنا، وفي سلسلة الوجودات والوجوبات وكثيرٍ من المختلطات. والفائدةُ في السلاسل المختلطة لينقطع وَهمُهم المذكور في الوجود إنه نفسُ موجوديّته، فإنّ معنى الامكان والوحدةِ أو الوجودِ أو النسبةِ لا يصير شيئاً واحداً، إذ لا يصير شيئان شيئاً واحداً، فإن كان امكانٌ، فلا وحدةَ، وإن كان وحدةٌ فلا امكانَ.

ومّما تحيرّوا فيه امكانُ المعلول الأوّل، إنّه إن أفاده الواجب وجودُه، فلا يكون ممكناً في نفسه فيمتنع أو يجب، ثمّ يلزم فيه جهتان ليفيد ذاتَه وامكانَه، وإن كان واجباً ـ أيْ امكانُه بذاته ـ فيكون في الوجود واجبان وهو ممتنع، ثمّ كيف يكون الصفة واجبةً بذاتها وقيامُها بغيرها؟ وإذا لم يجب بالأوّل ولا بذاته، فيكون معلولَ العقل الأوّل، فلا يتقدّم عليه إذ المعلول يتأخّر، وإذا تأخّر فيكون العقلُ الأوّل وُجِدَ ووَجبَ ثمّ أمكن وهو محال. واعتذر بعض عنه بأمورٍ واهيةٍ:

منها: إنّ وجود الأوّل لا يُمكِّن الامكانَ من التقدّم، وهو قول يشبه الخُرافات، أيفيده قبل أن يمكن؟ وأينَ الحدوث الذاتيّ الذي قالوا؟ وقولهم: «الإمكان من نفسه وهو متقدّم على الوجوب بالغير» ـ كيف والإمكان من نفسه

شرطُ الوجوبِ بغيره! ولِمن يُشار إليه من المتأخّرين فيه كلماتٌ فيه لا طائلَ فيها.

وبعضٌ لمّا سمع أنّ قوة الوجود والعدمِ مقصورةٌ على ذوات المحلّ واستشعر من الفسخ بإمكان وجود المفارَق وعدمِه أَوْجَبَ إنّ معنى المُفارَقِ توقُّفُه على علّتِه، حتى لو ارتفعت لارتفع.

وفي الفاسدات معنىً آخر فقد تُبطَل مع بقاءِ العلّةِ. وهذا خطأٌ لأنّ قسم وجوب الوجود والعدمِ في الكلّ سواءٌ.

وتوقّفُ المُفارق على العلّة ليس نفسَ الإمكان بل تابعَه، وقوله: «الفاسد يُبطَل مع بقاءِ العلّة» فاسدٌ فإنه ممتنعٌ بل عسى مع بقاءِ الفاعل وهو جزءُ علّتِه واستعدادُ المادّةِ من أجزاءِ العلة وقد بطل. وهذا يُعتبر للاصطلاح عند الضرورة، والاشتراكُ إنّما هو في القوة لا في الإمكانِ، والحقيقيُّ منه لا يختلف بقربٍ وبُعدٍ بخلاف القوةِ.

(٣٧) **وقول** صاحب البصائر «عمر بن سهلان الساوي» ـ في شكوكه في اثبات أنّ الوجود اعتباريٌّ ـ انّه «هل هو متحصّل الذات أو ليس؟» فإن كان متحصّلَ الذات فله وجودٌ، وكان قد شنّع على بعض ما قال: «إنّ الوجود هل هو موجود أم لا؟» بإنّه لا يصحّ أن يقال: «البياض أبيض»، وقد ارتكب ما استقبح، فإنّ المتحصّل بعينه الموجودُ فقد صادَرَ.

ومن السلاسل: ما هو في نوعٍ واحدٍ كالإمكان، فإنّه ليس بواجب بذاته لدلالة عدم استغنائه عن المحلّ فيمكن، والشيء يتقدّم عليه إمكانُ نفسِه ولا يتقدّم هو على نفسه، فإمكانه غيرُه فيتسلسل، وكذا الوحدة فإنّا نقول: «هل الوحدة، وموضوعُها اثنان أو واحدٌ؟» لا وجهَ للأخير، فإنّ شيئَين لا يكونان واحداً، وإذا ثبت لك تعدُّد شيئَين في موضوع ـ ممّا لا يقبلان الامتزاج والتركيبَ ـ فلا يتّحدان أبداً، فإنهما إن بقيا أو انتفى أحدُهما، أو انتفيا جميعاً فما اتّحدا، وإذا كانا إثنين فلكلٍّ منهما وحدةٌ، فما للمحلّ يُوجِبُ أن يكون له وراءَ كلٍّ وحدةً أُخرى، فإنّه معها إثنان، ويتسلسل من تراكم جهاتِ وحداتٍ. وأيضاً إذا قيل: «ذات وذوات»، و«رجل ورجال» قبلت الطبيعةُ الوحدةَ والكثرةَ، فكذلك قولنا: «وحدة وآحاد» فيه إشارة إلى

وحدة في طبيعة الوحدة وكثرةٍ فيها، وكلّ ما قبل الوحدةَ والكثرةَ فتزيدان عليه، وقبول الكثرة يدلّ على أن وحدته غيرُ لازمةٍ ماهيتَه. أوردناه لِتَفْهَمَ منه ما في التلويحات.

قاعدة: (٣٨) وإذا ثبت إنّ الوحدة اعتبارية سقط ما يتشكّك به إنّ الوحدة إذا كانت في جسم عيناً لا تُبطَل بتوهُّم القسمة، فإنّ العينيّ لا يُبطِله مثلُ هذه التوهّمات، فنُعيِّن جزءاً من الجسم فنقول: «هل فيه شيء من وحدته؟» وحينئذٍ انقسمت الوحدة، أَو ليست ولا في شيء من أجزائه؟ فليست فيه، أَو في جزءٍ منه لا يتجزّى؟ وهو محالٌ، وما تكلّفوا فيه ليكونَ هذه الأشياءُ في الأعيان فاسدٌ كلّه، يتفطّن له العاقل بسهولةٍ.

(٣٩) **واعلم** إنّ الوجود لمّا صحّ حملُه على مختلفات ليس نفسَ أحدِها، وهو وصفُ ما زاد عليه اعتباريّاً فليس جزءًا له. وممّا يُبَرْهَنُ به على النفس، ما ذكرنا في الوحدة، ومن الاعتبارات كلّها يَقومُ برهانٌ على النفس فإنّها إن صحّت في جسمٍ أو جسمانيٍّ لصحّت فيما أضيفت إليه من الأجسام، ولم تصحّ فلم تصحّ.

سؤال: إنما امتنع التسلسل؟

جواب: السلسلة لازمة في الذهن إلى غير النهاية فلو كان جسماً لصحّ مِثلُها في مِثلِه، وإن امتنع لامتناع تقدُّره فكذا، وأنت تعلم إنّ الوحدة لا تنقسم إلى وحدتَين إذ الشيء لا يصير شيئَين وكذا سائر الاعتبارات، وإذا علمتَ أنّ الوحدة اعتبارية فكذلك العدد، وإذا كانت للنسب اختصاصاتٌ بمحالّها، وبها تمتاز المتشابهاتُ منها، فيلزم للنسب نسبٌ، فيلزم اعتباريّتها، ويندفع بهذا إشكالٌ على تسلسل عللٍ في نسب ثباتٍ، وثباتِ نسبٍ، ولا يندفع باثبات الحركة، فإنّ المفارقات بالكليّة كالعقول يتوجّه فيها الكلامُ بعينه: من أنّ لها إلى عِلَلِها نسباً، وللنسبة ثباتٌ بعللها وللثبات نسبةٌ.

والذي ذُكر في الكتب دَخَلٌ لايِرادِ قاعدةٍ فكثيراً مّا تُورِدُ سؤالاً لتوجيهِ قاعدةٍ لا لتوجيه شكٍّ.

واعلم إنّ الاعتباريّ إذا صَدَقَ بعد أن لم يصدق لا بدّ له من حدوث مصحِّحٍ وليس هو أمراً يفيده الفاعلُ، فيلزم تعلُّله بوجودٍ أو عدمٍ عيناً.

قاعدة: (٤٠) وقد علمتَ أنّ اللونيّة إن كان لها هويّة عينيّة ـ ولم تشترط لماهيّتها بخصوص السواد، وكلّ ما لا يلزم الماهيّةَ يمكن توهُّمُ تبدّلِه ـ فكان لنا أن نتوهّم انسلاخَ فصلِ السوادِ عن حصّةِ جنسِه زائلاً إلى بدلٍ كالهيولى.

سؤال: لا يمكن كما لا يمكن انسلاخ السواد عن محلّه الخاصّ مع إنّ ذلك المحلّ الخاصّ ليس بلازم ماهيّة السواد؟

جواب: اللونية وفصلها ليس أحدُهما محلّ الآخر، فإنه يكون هيئة ومحلَها لا جنساً ولا فصلاً، فإذا كانا موجودَين، فهما هيئتان في محلّ السواد وليسا بمتلازمَين لخلوِّ اللونيّة في موضع آخر، والهيئتان اللتان وجودهما لثالثٍ الغيرُ المتلازمتَين باعتبار الماهيّة يجوز فيهما المفارقة، فالحقّ إنّ اللونيّة اعتبارية وإذا كانت اعتبارية، فليست في الحقيقة جزءاً لخلوّ العينيّ عن التقوّم بها.

سؤال: فَصَّلَ الذهنُ السواد إلى شيئَين؟

جواب: ليست هذه قسمةً كميّةً ولا يصير الشيء الواحد شيئَين، بل هي اعتبارٌ يضيفه الذهنُ إلى الماهيّة، والبسائط من المشاهدات كالسواد لا حدَّ لها ولا جزءَ لها أصلاً ولا تُعرَّف، أَمّا مَن له حاسّةٌ فقد شاهدَه، وكلّ ما عرّفتَه به أخفى منه، وعديمُ تلك الحاسّة لا ينفعه التعريفُ، وليس في المحسوسات ما يُوقِع تصوُّر محسوسٍ غيرِه، فكذا الصوت ونحوه.

(٤١) **واعلم** إنّ مُعّرِف بسائط المحسوسات أَبْلَهْ، والحقيقة البسيطة ما ليس فيه جعلان أصلاً، وحاصلُ معرفة الأنواع في البسائط إن ما أُخِذَ نوعاً له كمالُ ماهيّةٍ لا يُقسِّمها إلا إضافاتٌ كالسواد والجسم والنفس الإنسانيّة، وما وراء ذلك مركّباتٌ إمّا طبيعيّةٌ كالفرس والإنسانِ والماءِ، وضابطُ نوعيّةٍ هذه كماليّةٌ لو توهّمتَ تبدُّلَ ما وراءها يبقى الهويّات الطبيعيّة كبياضِ زيد وسوادِ فرسٍ، وإمّا غير طبيعيّة كالكرسيّ.

ومن المتأخّرين: مَن أوجب إن الحيوان إذا فارقت نفسُه بطلت جسميّتُه. ـ

حتى إن الفرس الذي رجلُه في يدِك بطلت جسميّتُه، وحصل جسمٌ آخر ـ قياساً له على الحيوانيّة: فإنّ خصوص النطق إذا زال، لا يبقى تلك الحيوانية في الأعيان، والقياس فاسدٌ.

سؤال: يعنون به أن لا يبقى تلك الجسميّة مختصّةً به؟

جواب: فلا يختصّ هذا بالحيوان، بل الجسم المتحرّك إذا زالت حركته بطل ذلك الاختصاصُ. ثم العجب إنهم يقولون بأنّ المقدار عرضٌ واثبتوا صورةً جرميّةً هي الامتداد المصّحِحُ لابعادٍ ثلاثةٍ، وقالوا: «إذا بطل ذلك بطلت الصورةُ الجرميّة، وحصلت صورةٌ أُخرى مع المقدار الآخر».

ثمّ قالوا: «من خاصّية الفصل امتناعُ التبدّل إلى خِلفٍ وفصلُ الجوهر جوهرٌ، وقَد وُجد ضابط الفصل في المقدار الخاصّ، فيكون جوهرًا» ـ وكلّ هذه تكلّفات تتزلزل بأقَلِّ نَفيّةٍ بالَغَ فيها المتأخّرون.

ثم إن كان ولا بدّ، فليجعل جنسَ الحيوان الجوهرُ، فيقال: «جوهرٌ مركّبٌ من جسمٍ ونفسٍ هي مبدأ الحسّ والحركة» حتى إذا توهّم متوهّمٌ زوال هذا الفصل ـ وهو كونه مركّباً كيت ـ لا يبقى تلك الجوهرية، بل جوهرية بعض الأجزاء، كما يقولون في الجسم إنّه: «جوهر مركّب من مادّةٍ وصورةٍ»، والجوهرية شائعةٌ في الحيوان والجسميةُ غير شائعة، فإنّ النفس سّيما الإنسانية لا ينطبق عليها الجسمية، بل هي كالحائط بالنسبة إلى البيت، فيكون الجنس هو الاعتبار الشائع، الذي يصّح حملُه على الأشياء على أنّه ماهيّةٌ مشتركةٌ لها، والنوع ماهيّةٌ متحصّلةٌ لا يخصّصها ما وراء الاضافات إلا أمور إذا تُوهّم تبدُّلُها يبقى الهويّات الطبيعيّة دونها، والفصل اعتبارٌ خاصٌّ بجوهر الشيء مميّزٌ في التعقّل له، لا يلحقه لصفةٍ خارجةٍ كالضاحكيّة والكاتبيّة اللاحقتَين باعتبار حركاتٍ خارجةٍ، ولا هو نفسُه صفةٌ خارجةٌ عينيّةٌ، بل اعتبارٌ يعتبره الذهنُ كأنّه من جوهر الشيء. وفي الجملة الجنس أقربُ الاعتباراتِ العامّةِ إلى جوهر الشيء، والفصل أقربُ الاعتبارات المميّزةِ إلى جوهر الشيء،

والطبيعة التي يعرض لها النوعيّةُ ليست اعتباريةً أيْ ما للاشخاص الخارجيّةِ، والاعتبارياتُ ـ مع قطعِ النظرِ عن إضافاتٍ خارجيّةٍ ـ أنواعٌ بحسبها ولكنّ عقليّةٌ لا شخصَ لها في الأعيان، افهمْ! فإنّ كثيراً من الغلط ينشأ مِن عدم معرفةِ الاعتبارات وأخذِها عينيّةً، واحترزنا بقولنا «ما وراء الاضافات» في النوع إن إضافات بسائط الاعراض لا يمكن توهُّمُها متبدّلةً مع بقاءِ الهويّة بعينها.

واعلم إنّه لا محمول غير اعتباريّ في الحقيقة حتى المشتقّات من جهة معناها من حيث هي هي، وإن كانت الصفات البسيطة تنقسم إلى قسمَين.

(٤٢) **قاعدة**: الذي يقال في الأمور العامّة ـ إنّه إن وجب تخصُّصها ببعض الجزئيّات ما كانت لغيرها، وإن أمكن يحتاج إلى علّةِ تخصُّصٍ ـ إنما يصحّ في طبائع لها وجود في الأعيان، أَمّا الاعتباريات فلا، فإنّ العددية من حيث هي هي لا صورةَ لها في الأعيان حتى يحتاج إلى مخصِّصٍ، ولو ساغ هذا لأمكن أن يقال: تخصُّص الوجود بالواجب إن كان اقتضاءً لمفهوم الوجود فلا يُوجَد غيرُه، وإن أمكن فيحتاج إلى مخصِّصٍ، وكذلك الوحدة نفسها، ولا يكفيهم أن يقولوا: «إنها سلبية» كما يقولون، فإنه يُعتبر الاصطلاح عند توجّهِ الإشكال، فإنّ الواحد الذي هو مبدأ العدد الذي اعترف بأنّه وجوديّ يقال على الباريء إذا عُدّ في الموجودات، فإنه واحدٌ من الأعداد الموجودة، وكذا ينفسخ قولهم: «إن اقتضى وجوب الوجود التخصُّصَ بواحدٍ فلا واجب غيره، وإن أمكن احتاج إلى مخصِّصٍ» ـ فإنه اعتباريٌّ، ويتّجه نحوهُ في نفس الوجود، بلى وفي مثلِ الهيولى والجسمِ يصحّ هذه الطريقةُ: لأنّ الطبيعة التي عرض لها العموم عينيّةُ كلّ ما لا يلزمها يحتاج إلى مخصِّصٍ، وذلك نحو الإنسان وغيره من الأنواع المحصّلة عيناً.

(٤٣) **واعلم** أنه لولا الاعتباريات، وما حرّزنا من أمرِ الكمالِ والنقصِ ما صحّ إثبات واجب الوجود، إذ كان لا بدّ من مشاركة غيره، معه في مفهوم وجودٍ أو هويّةٍ أو شيئيّةٍ أو ثبوتٍ، وعاد الكلام إلى استدعاء المخصِّص حِصّةً به، كما كان في تخصيص الأجسام بالهيئات وغيرها. والذي يُدّعي: إنّ الوجوب إن كان نفسَ

الوجود فكلّ موجودٍ واجبٌ، ثمّ كيف يكون الشيئان واحدًا؟ وإن كان زائداً يُركَب من إنّ الوجوب سلبيّ معناه إنه لا علّةَ له ـ فاسدٌ.

وما اندفع به الإِشكال فإنه كيف يكون الوجوب ـ الذي تأكّد الوجود ـ سلبيّاً والإمكان والإمتناع وجوديّاً؟ أو كيف يجتمع الأقسام المتقابلة على العدميّة؟ وهل كان سلبُ حاجةِ العلّة وإيجابه فَرْعَ الوجوب والإمكان؟ وأَمّا إنّه ما اندفع به الإِشكالُ معاودةُ الخصم: إنّ سلبَ العلّةِ عنه ان كان لنفس الوجود ولازمَ الماهيّةِ لذاتها لا ينفكّ عن جزئيّاتها، فكلّ موجودٍ يجب أن يكون مسلوبَ العلّة، وإن كان لزائدٍ يعود الكلام إليه.

نكتة: من أَقربِ الحدسيّات في امتناع جسمٍ لجسمٍ تحته ما قد وُجد أشرفُ الكواكب وأعظمُها أصغرَ فلكاً من كثير مّمن فوقه، واعتبرْ بالشمس والمريخ والمشتري وزحل، وستبصر أيضاً من لزومٍ تقدُّمَ تعيّنِ وضعِ الجسمِ على ما يتعيّن وضعُه به وهو ما تحته.

قاعدة: (٤٤) ما قيل: في إنّ العرض ممتنعُ النقل، إنّه كما إنّ وجوب وجود العامِّ في مادّةٍ عامّةٍ، فلا يستغنى عنها، فوجوب وجودِ الخاصِّ بمادّةٍ خاصّةٍ، فلا ينتقل.

وقد أورد عليه بعضُهم، أنه انفسخ بالهيولى لما كان وجوب وجودها «العامِّ» بالصورة العامّة، وما وجب وجودها الخاصّ بصورةٍ خاصّةٍ، وربما يفرق المحتجُّ بأنّ الهيولى غير حادثةٍ متعيّنةً تخصُّصَ الوجوب بواحدٍ بل هي واجبة أبداً بالعامِّ المنتشرِ الأشخاص على سبيل البدل، بخلاف السواد فإنّه تعيّنٌ، يخصَّص أَوَّلَ حدوثِهِ بالمحلّ. وإنما ينفسخ هذا بالنفس، فإنّ وجوبها العامّ بالبدن العامّ والخاصّ بالخاصّ، ثمّ استغنت، وبالعلل الزائلة إلى خلفٍ هي علل ثبات الأشياءِ حادثةٌ.

واعلم إنّ سواداً لو فارق محلَّه ففُرض تجرّده مرّةً قبلَ تقسُّم الجسمِ ومرّةً بعده، يلزم منه صيرورةُ شيئَين واحدًا كما ذكرنا في الهيولى، ولا بدّ للإنتقال من المفارقة.

(٤٥) **واعلم** إنّ الماهية والحقيقة من حيث مفهومَيهما المطلقَين اعتباريّتانِ،

والماهية قد يُعنَى بها: «ما به يكون الشيء هو ما هو»، وبهذا المعنى يقولون للباريء: «ماهيّتُه هي نفس الوجود»، وقد تخصَّص بما يزيد على الوجود مّما به الشيء هو ما هو، فتقتصر على أشياءَ الوجودُ من لواحِقها، وبهذا الاعتبار يقولون: «الأول لا ماهيّةَ له أي أمر يعرض له الوجود».

والذات أيضاً من الاعتباريات، وقد يُعنَى به الماهيّة من حيث هي متشخّصة عيناً، فلا يقال: للذهني «الذات» أصلاً بهذا الاعتبار، وإن كان يقال له: «ماهيةٌ» وقد يُذكَر مرادفاً للحقيقة أي إذا صار موجوداً، وإن كان في الذهن أيضاً يقال له: «حقيقة» و«ذات»، وكذا كون الشيء صورةً وطبيعةً، والصورة قد تقال: على ما عرفتَ، وعلى الماهية النوعيّة: كيف اتّفقت سواءٌ كان عقلاً أو جسماً أو هيئةً، وقد تقال: على الهيئة كيف كانت، وفي هذه المباحث يُرجَع إلى المطارحات.

(٤٦) **فصل** فالعلّة قد تقال: بإزاءِ ما يجب به الشيء، وهذه يدخل فيها أيضاً زوال المانع ـ أي إن لم يرتفع المانعُ أوّلاً لا يجب الشيءُ ـ ولو كان واجباً بنفس وجودِ الفاعلِ الممنوعُ ما صحّ المنع كزوايا المثلّث، فلمّا امتنع بالمانع فنسبتُه إلى الفاعلِ بعدُ ممكنةٌ، فيترجّح بالزوال، والعدميّ لا يصحّ أن يكون سبباً فاعليّاً ـ فإنّ عدم المانع لا يفعل شيئاً بل لا بدّ من فاعل ـ إلاّ إنّه جزء العلّة والعلّيّةُ اعتباريةٌ، ولا تَجد الوجوبَ حاصلاً إلاّ بعد زوال المانع. ـ وقد يُعنَى بها ما يمتنع بعدمه الشيء، وقُسم هذا إلى فاعليّةٍ وصوريّة ومادّيّةٍ وغائيّةٍ، والخشبُ بالنسبة إلى الباب علّةٌ عنصريّةٌ وبالنسبة إلى الصورة وحدها قابليّةٌ، وحينئذٍ يصير الإقسام خمسةً إلاّ إنّهما قد يجمعان في اسمٍ واحدٍ كالمادّيّة.

وقالوا: الغاية قد تكون في نفس الفاعل كالفرح، وقد تكون في خارجٍ منه كالصورة في الكرسيّ، وقد تكون في ثالثٍ كالفاعل لرضاء زيد. ـ وهذا فيه تساهلٌ: فإنّ الصورة في الكرسيّ أو رضاءُ زيد يجوز أن يكون نهاية الفعل، ولكن لا يجوز أن يكون الغاية ـ التي هي بالذات ـ إلاّ ما في نفس الفاعل، فلا يطلب

طالبٌ الصورةَ، أو رضاءَ زيد إلاّ لفرحٍ في نفسه، أو طلباً لكمالٍ ومَصلَحَةٍ لنفسه، فالتقسيم فاسدٌ.

ورسموا الاتّفاقيَّ بأنّه غايةٌ عرضيةٌ لا أمرٌ ارداٌيّ أو طبيعيٌّ أو قسريٌّ، والقسريّ ينتهي إلى الطبيعيّ والإراديِّ، فالإرادة والطبيعة تتقدّمان على الاتفاقيّ، وما بالعرض يستدعي ما بالذات، والخارج إلى السوق لشرىَ مُهمٍّ إذا وَجد الغريمَ ـ مع إنه كان غافلاً عنه في قصده ـ فشرىَ مرادِه غايةٌ ذاتيّةٌ والظفرُ بالغريم غايةٌ إتّفاقيّةٌ، والسبب قد يتأذى إلى غايته الذاتّية ـ كالحجر شجّ ثم هبط إلى الغاية ـ ويسمّى بالنسبة إلى الغايةِ الطبيعيةِ سبباً ذاتيًا، وبالنسبة إلى الغاية العرضيّةِ سبباً اتّفاقيّاً، وإن اقتصر على الأتفاقيّ يسمّى باطلاً، ولعلّه لا يسمّى باطلاً إذا كانت الاتفاقيّة ـ كَلِقاءِ الغريم ـ أهمَّ بالنسبة إلى المطلوب الغائب، ولا مشاحّة في الاصطلاحات.

ومبدأ الحركة إن كان شوقاً تخيليّاً وحدَه فهو الجزاف كالعبث باللحيّة، ولا يخلو أيضاً عن تخيّلِ راحةٍ، أو زوال حالةٍ مملولةٍ وإن لم يبق في الذكر، وإن كان الشوق التخيّليّ مع طبيعةٍ أو مزاجٍ ـ مثل التنفّس أو حركةِ المريض ـ يسمّونه قصداً ضروريّاً، وقسموا الضروريّ في نفس تحصيل الغاية كالصلابة للحديد ليتمّ القطع، أو أمرٌ لازمٌ تحصيلَ الغاية، وإن لم يكن له مدخلٌ في الأثر كالدكنة له، أو أمر لازم الغاية كحبّ الولد.

والاتّفاق إذا عُنى به ما يقع دون مرجّح فهو محال، وأَمّا **أفلاطون** ومَن قبلَه فكثيراً مّا يعنون به ما يلحق الماهيّةَ لا من ذاتها، بل لأسبابٍ سماويةٍ غائبةٍ، وهو كثيراً مّا يُستعمل في العلوم، والأكثريّ كان يجب لولا المانع وليس باتفاقيّ.

ومن الموجودات ما فاعله هو علّته، ومنها ما الفاعلُ جزءُ العلّة < له > ، ويجوز اختلاف آثار عن واحدٍ إذا اختلفت القوابل كالشمس في الثوب المقصور ووجِه القصّار، ويجوز اختلاف آثار في قابلٍ واحدٍ إذا اختلفت الأسباب الفاعليّة كشيء يتسخّن من النار ويتبرّد من الماءِ، والحادث يحتاج إلى مادّةٍ فإنّ الفاعل إذا لم يتغيّر يكون لتغيّر القوابل، وفي النفس الحاجة

لهذه الجهة، وفي الأعراض لجهةٍ أُخرى مع هذه وهي حاجتها في قوامها إلى المادّة.

ومَن أنكر كونَ شيءٍ مطلقٍ متعدّدَ العلل يكذّبه الزوجيةُ بمعناها فإنّها لازمةٌ مختلفاتٍ لا بناءً على جامعٍ، ومَن أنكر كونَ العلّة مركّبةً ـ فإنّ الحكم الوحدانيّ إن لم يكن فيه لأحدهما أثرٌ فالعلّة أحدهما، وإن كان له أثرٌ فانقسم الحكم ـ أخطأ، فإنه ليس لجزءِ العلّةِ أثر لا كلّ الحكمِ ولا جزءه بل للمجموع أثرٌ واحدٌ هو نفس الحكم، والجزء له مدخلٌ في مجموع العلّيّة وليس له مدخل في الأثر.

(٤٧) **واعلم** إنّ العلّة تتقدّم بالذات كالشمس على الشعاع، وأمّا حركة الإصبع والخاتمِ: فإنّ مَيْل الإصبع متقدّم على ميل الخاتم، ولكن حركة الخاتم متقدّمة على حركة الإصبع ـ فإنّ الخاتم ما لم يَخرَج على حّيزها لا يمكن نقُل الإصبع إلى حيّزها، ولا بدّ من العُبور على حيّز الخاتم من جميع الجهات فإنّها محيطةٌ ـ أو تكون معها. ـ والذين أوجبوا سبقَ العدم في الفعل: إن كان بناءً على اصطلاحٍ فلا مضايقة، وإن كان لحاجة الوجوب بالغير إلى سبق العدم: فإمّا أن يكون الواجبُ تخلّله بين الممكن وحصولِ مرجّحِه ـ وهو باطل بعللٍ سَلَّمَ هو أيضاً عدمَ التخلّل فيها، وبالكسر والانكسارِ ـ وإن أَوْجَبَ تقدّم العدم على المرجّح فليُسمَّ المسئلةُ «حَدَثَ البارئِ».

سؤال: المرجِّح إذا لم يُحدِثْ ما أعطى شيئاً.

جواب: زمانياً: فمُسلَّمٌ، ما رجّح: ممنوعٌ.

سؤال: لنا أن نقول: «وُجد فدام» دون العكس، فالدَّوام يستدعي سبقَ الوجود وهو حدوثٌ.

جواب: ينفسخ هذه بوجود البارئ ودوامِه، والدوام اعتباريّ معلَّل بالوجود ـ أي يتقوّم به في مفهومه ـ والتقدّم بالطبع لا بالزمان.

قاعدة: (٤٨) والعلّة يجب تقدّمُها، ومن الشروط: شرطٌ مركّبٌ يجب تقدّمُ وجوده وعدمِه أيضاً، وهو مِثلُ: الحركة ونحوها من الشرائط السلوكية، فإنها تُنافي

الوصولَ وهي شروطٌ وموانع، فالموصَّل والمحصَّل بها علّةٌ ـ كالمحرّك علّةٌ ـ مع عدمها بعد استكمال وجودها، فمثُل هذا الشرط المركّب لا يجتمع مع الشيء، لأنّ وجوده وعدمَه كلاهما مطلوبٌ مع الشيء. ـ الحركة يجوز أن تكون علةً لحركة في غير محلِّها كحركتيّ الماء والرحَى، وقد تكون علّةً لحركتها في موضوع نفسها كخطوتك الأُولَى للثانيةِ، ولكنّها جزء العلّة المركّبة انضم إلى الفاعل، وارادتهِ الثابتةِ ونحوها، والحركة السماوية فيها الاعتباراتِ جميعًا.

سؤال قيل: إنّ جهة الفعل غيرُ جهة القبول، وينفسخ هذا بكون الأربعة زوجاً، وبزوايا المثلّث وإمكانِ الممكناتِ لأنها اقتضت وقبلت.

جواب: أَمّا الزوجية، فهي عبارة عن صحّة انقسام العدد بمتساويَين، والعدد: أنواعُه بسيطةٌ عقليةٌ لا تنقسم أصلاً بل تُبطَل ببطلان وحداتها، فيرجع صحّةُ القسمة إلى الموصوفات بها، فيتعدّد الاقتضاء والقبول، وأَمّا الزوايا، وإن كانت تتعلّق بالاضلاع فقابلها السطحُ، وأَمّا الإمكان، وغيره من الاعتبارات فلا تنسب إلى قابلٍ وحالُّ الزوجيّة أيضاً كذا.

(٤٩) **واعلم** أن قولهم: «لو كان الإرادة والطبعُ داخلاً في مفهوم الفعل إذا صرّح تقييد الفعل بأحدهما لَناقَض أو تكرَّر» ما أورد برهاناً على الغرض، فإنّ اطلاقات العُرْف لا يعتمد عليها في الحقائق، فكثيراً مّا يقال «لونٌ هو سواد» ولا يستقبحون، وكذا قولهم «صهيل الفرس» ـ والصهيل نفسه صوت الفرس ـ يستحسنونه مع تكرار، فما ذكروه إِلجاءٌ للخصم إلى أن يعترف بالتجوّز، فيفُوته باعترافه الاعتضادُ به ويرجع إلى التحقيق.

(٥٠) **واعلم** إنّ إثبات الإرادة لا ينافي الدوامَ والتقدّمَ بالذات، إذ حالها كحال غيرها من الشرائط، والخصم يُعجز المنازعَ عن تعيين محلّ النزاع، فإنّ الحدوث مُسلَّمٌ بمعنى سبقِ العدم، وسبقُ العدم بالزمان، لا يمكنه أن يدّعيه إذ لا زمان قبل العالَم، والذاتيُّ، مُسلَّمٌ من السبق، والدوام والقِدَمُ، في العُرْفِ يُعنَى به تطاول الزمان، وذلك ليس محل النزاع، ومعنى سلبِ سبق العدم الذاتيّ، ممتنعٌ على

العالَم، لأنّه مسبوق به، فلا يصحّ على غير البارئ، وكذا الازليات، فإنها اصطلاحيّة.

سؤال: المُثْبِت للنهاية على المعدوم مُحِقٌّ، لأنه في معنَى النفي، وهو صحيح عن المعدوم، والذي يسلب النهاية مُبْطِلٌ، لأنّه ايجابٌ في المعنى.

جواب: لا! بل إيجاب النهاية ـ وإن كانت هي عدميّة ـ لا يخرج عن الايجابيّة، فلا يصحّ على المعدوم، وسلب النهاية، وإن كان عمّا يصحّ في جنسه ذلك وجوديّاً، إلاّ إنّه عن المعدوم نفي صورةٍ ومعنىً ـ كما عُرِّف في السالب المعدول ـ فصحّ، والعالم والحوادث كلُّها متناهية، باتّفاق العقلاء لتناهيها إلى أوّل هو الأوّل.

سؤال: مع كلّ حركةٍ يُفرض حصاةٌ يقدّر بقاؤُها، فيجتمع آحادٌ لا تتناهى.

جواب: وجود الآحاد ممكن، والاجتماع ممتنعٌ على هذا الوجه، فامتنع البقاء على الوجه المذكور لتأدّيه إلى المحال، ولا يلزم من إمكان آحادٍ إمكانُ مجموع، وهذا محالٌ لزم من نفس الفرض، وهو بناء على الممتنعِ، وتصحيحٍ للممتنع ليمتنعَ ما يصحّ.

سؤال: يلزم توقّفُ الشيء على عديم النهاية، وهو ممتنع.

جواب: إذا كان عديم النهاية لم يحصل بعدُ يمتنع ما يتوقّف عليه، إذ لا آخر له، ولو وقع بعده شيء تناهى إلى طرفَين: أحدهما: ما وقع بعده والثاني: مبدأه الذي هو آن فرضك، وأمّا أنه: لا يقع إلاّ بعد أمورٍ لا محدودةٍ سبقتْ فنفسُ محلِّ النزاع «هذا».

سؤال: النفوس الناطقة زوجٌ أو فردٌ؟

جواب: العددُ اعتباريّ، ما عددتَ منها لا يخرج منهما، وهي في نفسها ليست بزوج ولا فردٍ.

قاعدة: (٥١) إذا علمتَ إن البُرَّ لا يحصل منه الشعيرُ مثلاً ـ وكذا حال أنواعٍ

أُخرى ـ فالدائم للأنواع ليس باتّفاقيّ معلَّلاً بالحركات، إذ المعلَّل بالحركات حادثٌ «حدوثاً» أيّ من الأمور الدفعيّة ـ، والحركةُ لا تتقدّم على غير الحركة بالذات لأنّ الدفعيّ ـ لمّا أُشترط بمقدار منها ـ يحصل بعدها أو بعد جزءٍ منها، فيسبقه الحركةُ فهو حادثٌ «حدوثاً» زمانيّاً، وإلاّ فليس مشروطاً بالحركة.

سؤال: يُشترط بأوّل جزءٍ منها.

جواب: فكِلاهما حادثانِ زماناً على أنّ الحركة لا جزء أوّل لها لعدمِ نهاية القسمة فيها، افهمْ هذا! وكلّ ما يجب بالحركات سيبطل لِعودِ الأمور إلى شبيه ما كانت لِما بُرهن عليه في التلويحات، فالأمور الدائمة ولوازمُ الكليّات الطبيعيّة متقدّمةٌ على الاتّفاقاتِ معلَّلةً بماهياتٍ ثابتةٍ، وإذ لا أشرف من الواجب، فلا أشرف من اقتضائه سواءٌ كان بغير واسطة، أو بواسطةٍ كلٌّ في مرتبته، ويجب منه لا عليه رعايةُ ما هو أصلحُ لِمُبْدَعاتهِ، إذ لا يُتوهّم أشرفُ ممّا يقتضيه، وممّا ينتهي إليه سلسلةٌ اقتضائه، والكلّيّات لا مانع لها عن حصول الأشرف لها بخلاف الجزئيّات، فإنّها تحت مصاكّات الحركاتِ، والذي «علّتُه الكاملةُ» هو الفاعل إن تقاعد عن كماله الممكنِ، فلِنقصٍ في علّته، ومَن أنكر اللزوم في أشياء بناءً على إثبات الإرادة يُعجزه حالُ أُولي عاهات أَمْكَنَ السلامة على ماهياتها.

سؤال: الابتلاء للمثوبة.

جواب: «فلِمَ» كان يُجمَع بين المثوبة والسلامة «لغيرها»؟

سؤال: لزم من الإرادة.

جواب: لزم للزومٍ أو عاد الكلام.

سؤال: هل أمكن الوجود أتمّ ممّا هو عليه؟ وهل يقدر على أتمّ منه؟

جواب: أتمّ منه محالٌ، والمحال غيرُ مقدور، وما لا قدرةَ عليه لا عَجْزَ عنه، ولمّا تبيّن إنّ امتناع نَظْمِ التراصّ في المستديرات وإمكانَه في المسدسات لذواتها لا لخارجيٍّ فلا تَعْجَبْ من نظام أشياء.

قاعدة: (٥٢) الحجج المذكورة على وجود العقل في الكتب ستّة: اختلاف حركاتٍ سماويّةٍ، وطريقةٌ ذُكرت تبتنى على نهاية قواها، وسلسلةٌ مبتنيةٌ على إنّ الواحد لا يجب به غيرُ واحدٍ، والإمكان الأشرف، وحاجةُ كثرةِ النفوس إلى واسطةٍ، وحال افتقار خروجِها من القوة إلى الفعل إلى جوهرٍ عقليٍّ يُخرجها منها إليه.

واعلم إنّ الإدراك الزمانيّ مختلفٌ لامتناعِ صِدقِ «سيكون» و«كان» «معاً» فوجب تعاقب الإدراكَينِ صدقاً ولزم التغيّر.

سؤال: لم يختلف إلاّ الاضافات.

جواب: إذا أُدرِك إن ج «سيكون» فهو منفيّ فلا إضافة إليه ـ فلزمت الصورة ـ ووجب التغيّر إلاّ على ما بيّنّا نحن في الكتب.

فصل من البراهين على وجود الواجب وجوده:

(٥٣) حاجة الهيوليّات إلى ما يتمايز به، ولو وجب بها لَتشابه وليس فليس.

والثاني ما برهنّا عليه سّيما في هذا الكتاب خاصّةً: إنّ حركة السماء ليست طبيعيّة، فلها مُحرِّك غير الجسم وغيرُ صورة تنطبع فيه، فإن كان الواجب، فهو المراد وإلاّ ينتهي إليه.

(٥٤) **طريقة أخرى** من خواصّ هذا الكتاب: وهي إنّ حركة ممّا عندنا ـ كما لسهمٍ أو دُوّامةٍ ـ لا شكّ في نقصان مَيلِها شيئاً فشيئاً ويُحَسّ في الدوّامة وغيرها، وليس إنّ الميل متراكمٌ يبطل منه شيء ويبقى منه شيء، فقد علمتَ في فصل الشدّةِ والضعفِ بطلانَ هذا، وإذا انتقص بطل التامّ وحدث الناقصُ، فله مرجِّحٌ، وليس المرجّحُ طبيعةَ السهم مثلاً فإنّها منافيةٌ، ولا الميلَ الأوّل فإنه لا يبقى عند وجود الثاني، ولا يُوجِبه مع نفسه فإنه يلزم في الثاني والثالث وغيرهما كذا فيجتمع ميولٌ دفعةً، وتبطل معاً وهو محالٌ، ثمّ يجب أن يشتدّ لا أن يضعف المتضاعفُ، وليس مرجّحُ الميولِ المتعاقبةِ الفاعلَ فإنّه انقطع تصّرفُه عنها ولو أراد بعد الانفصال أن لا

يحصل المتفاوتُ في السهم لا يطاوعه، فهو في هذا كلّه من المتفاوتات محتاجٌ إلى مُرجّحٍ خارجٍ وهو المحرِّك لِما يظنّ الإنسان. إنه محرِّكُه، وليس محرّكُه الهواءَ فإنه قاسرٌ له بالخرق والتفريقِ، ولا غيرَه من الأجسام، وإلاّ ما انقطع حيث انقطع بضعفِ الميل، فتعيّن المجرَّد: إِن كان الواجبَ فهو المراد، وإن كان ممكناً فينتهي إلى الواجب بذاته. انظرْ إلى هذه «العرشيّة»: ما أُقِرَّ بها وتنتظم من الحركات الباطنةِ الحيوانيّةِ ونحوِها ـ على ما سيأتي ـ نحوُ هذا.

(٥٥) **والنفسُ** ذلّت لقيامِ البرهان على حدوثها، وامتناعُ التناسخ لامتناع انطباقِ اعدادِ الإنسانِ والحيواناتِ على مراتبها والنباتِ، ولسنا نرجع إلى استعداد الفيض، فإنّ الواهب مطلوبٌ ههنا فيكون مصادرة، والمرجِّحُ لا يكون جسماً إذ لا يُوجِدُ الشيءُ بذاته أشرفَ منه، فيتعيّن المجرّدُ عن الموادّ والجهاتِ، إن وجب فهو، وإلاّ فينتهي إليه.

(٥٦) **ثمّ إذا** عُرف إنّ النفس لا تتركّب، بل ماهيّتها بسيطةٌ دَرَاكَةٌ فيجب أن يكون فاعلُها مدرِكاً، وهو أبسط وأفضل حتى ينتهي إلى أقصى اسبابها، فيكون ذلك لا ثانيَ له: فإنهما ـ على تقدير الأثنويّة ـ يلزمهما الاشتراك في الماهية المدرِكة، وليست هي اعتباريّةً لأنّها ماهيّة النفس، وهي غير اعتباريّة، ولا يُدرك المدرِك لذاتِه بأمر خارجٍ فإنه باطل، فيتعيّن أن تكون هي نفسَ الحيوة كما ذكرنا في النفس. ولا يتمايزان بلواحقَ: فإنها إن كانت معلولةَ ما به الاشتراك فتتّفق فيهما فلا يحصل التمييزُ، وإن كان كلّ منهما يؤثّر في الآخر، فلا يفيد شيءٌ شيئاً شيئاً ما لا يمتاز الفاعلُ عن المنفعل، فيجب أن يمتاز قبل أن يمتاز وهو محالٌ، أو يميّزهما ويؤثّر فيهما خارجٌ وهو الواجب.

وبرهان الاشتراك والافتراقِ: إنّما يُذكَر بعد أمر النفس والإدراكِ لئلا يقول الخصم «إنّهما لا يشتركان في شيء عينيٍّ، بل اشتراكهما في أمرٍ اعتباريٍّ كما اشترك فيه الواجبُ والممكنُ»، وهذا الاشتراك ضروريّ حتى إِن امتنع عن اطلاق الوجود على الأوّل يلزم اعتبار ذي مفهومٍ فيه كالشيئية والثباتِ أو الهويّةِ ـ وإلاّ لا

يُفهَم منه شيءٌ، ويكون مفهومَ لا شيءٍ وهو محالٌ ـ، وكلّ ما اعتُبر ممّا يُفهَم يلزم فيه اشتراكٌ ضروريٌّ، ولا برهانَ على وحدة الواجب غيرُ هذا، وما بُني من الحجّة على وحدة العالَم والشمسِ، ـ وأَمّا إنّه نفس الوجود فلا يتأتّى تصحيحه لأنّه اعتباريّ، ومفهوم الحيوة غير مفهوم الوجود. وسلبُ المادّةِ لا صورةَ له في الأعيان، ثم المادّة مسلوب عنها المادّة، وليست حيّةً ولا درّاكةً، فلا بدّ وإن يكون جوهرُ المدرِك الحيوةَ، فإنّ ما وراءه يمكن أن يغفل عنه مع إدراك الأنائيّةِ.

سؤال: أما قلتم إنّه نفس الوجود البحت؟

جواب: إنما أَردنا «الموجود عند نفسه» وهو «الحي» إذ ذلك من خاصّيّة الحيّ، فإنّ غير الحيّ لا يُوجَد عنده شيءٌ سواءٌ كان نفسَه أو غيرَه، ولولا الحيّ ما تحقّق مفهومُ «الوجود نفسه»، أَمّا أن يكون الوجود ماهيّةً عينيّةً، فلا! ولمّا فهمتَ ما عين ماهيّة الوجود وشككتَ في أنه: هل له تحقّقٌ عيناً ووجودٌ؟ فيكون له وجودٌ زائدٌ ويتسلسل، وليس إذا عُلم إنّ شيئاً واجب الوجود عُلم بنفس هذا إنّه نفس الوجود.

سؤال: أليس إذا كان مفهومه غير الوجود يقع تحت مقولة الجوهر؟

جواب: الجوهريّة هي كماليّةُ قوامِ الماهيّةِ، وهي اعتباريّةٌ ولا يُخِلُّ الشركةُ في نحوها بالوحدة، إذ هي ضروريّة على كلّ حال، وكما إنّ سَلْبَ الجماديّة عنِ الحيوان لازمٌ حيوانيّتَه لا نفسُ مفهومه، فكذلك سَلْبُ المادة لازمُ الحيَّ المدرِكِ لذاته، وهو ظاهر لنفسه، وهو النوريّة المجرّدة القدسيّة، ويلزمها سلبُ القيام بغيرها، فإنّ نوريّة الأجسام وجودُها لغيرها، فليس ظهورها لنفسها، بل هي نفس ظهور غيرها، والنور الجرميّ مثالٌ للنور القائم أيْ ظِلٌّ له كما أنّ الحيوة الهيكليّة أثرُ الحيوة القائمة وظِلُّها، والحيّ القائم هو النور القائم والحيوة هي نفس النوريّة المجرّدة، فرجع ماهيّة المفارق إلى النور المجرّد، وما صحّ تعلّقُ نفسٍ إلاّ بجسمٍ فيه نوريّةٌ وهو الروح، وإذا تَكَدَّرَ وأَظْلَمَ يولد منه الماليخوليا وغيره، وإذا بطل بالكلّيّة انقطع سلطان النفس، واظهرُ الاجرامِ يلزم أن يكون أشرفها، وهو **هورخش**

الشديد الملك قاهر الغسق وبعده السيّد هو **مرزبانِ** اسفهر وكذا السادات، افهمْ هذه «العرشيّات» وإلاّ لا تفهم رموزَ كتابنا التلويحات.

(٥٧) **وطريقة التلويحات** في الوحدة الواجبيّة من أن الثاني أو ما يزيد على الواقع إِن أمكن لماهيّته فالواقع ممكن، أو امتنع لماهيّته فيمتنع وهو ممتنع! أو امتنع لوقوع هذا أو لِشيء كذا فيكون ممكناً في نفسه فيمكن هذا، فيجب أن يكون ماهيّة الواجب ما لا يُتصوّر لها ثانٍ وهو الحيوة الابسط المحض، إذ لا يفيد الكمالَ القاصر عنه، فواهب الحيوة حيٌّ وكلُّ ما يُفرَض له ثانياً، فهو هو لأنّه إن امتاز بضعفٍ أو تركّبٍ فهو معلول، وإن تجرّد فيمتنع التعدّد.

الطريقة: الأُخرى المبنية على المقولات جدليّةٌ من إنه لو صحّ الحصر المذكور فكان للجنسيّة معنىً يُعتبر في نحو هذا: وما من مقولة إلاّ وشوهِدَ من جزئياتها حادثٌ أو ممكنٌ، فتعيّن إمكانُ الجنس، إذ لو وجب الجنس ما صار ممكناً بسبب الفصل، إذ الواجب بذاته لا يمكن بخارجٍ، فإذا أمكن فما كان واجباً، وكلّ ما يقع تحت الجنس الممكن، يمكن لأنّ الواجب على طبيعةٍ جنسيّةٍ لماهيتِها يجب لأنواعِها، وإنما كانت تصحّ هذه، إذا لم يكن الأجناس اعتباريةً. ـ واعلم إنّه يكفي في بيان امتناع انعدام البارئ إنّه واجب الوجود، وكلّ واجب بذاته ممتنع العدم.

(٥٨) **واعلم** إنّ الجهة الفاعليّة غير القابليّة لأنّهما تعدّداً في موضوعٍ، ولا يصيران شيئاً واحداً، ولا يصحّ أن يصير واحدٌ لذاته في ذاته شيئَين. ـ والأوّل لا يلحقه إضافاتٌ مختلفةٌ توجب حيثياتٍ فيه، بل له اضافةٌ واحدةٌ هي المبدَئية تصحّح جميعَ الاضافات، كالرازقيّة والمُصوّرية ونحوِها، وله سلبٌ يتبعه جميعُ السلوب كسلب الإمكان يدخل تحته سلب العرضية والجسميّةِ ونحوها، كسلب الجمادّية عن الإنسان يدخل تحته سلب الحجريّة والمدريّة وإن كانت السلوب لا تُكثّر.

واظهر البراهين على وجود الأوّل ووحدتِه النفسُ والشمسُ وحركاتُها وحركاتُ العلويات ـ وبالجملة طريقة الحركات حَسَنة صحيحة ـ وحاجةُ الهيوليات إلى التخصيص ومفيدِ الصور، وما سوى هذه جدليّة. والوجود الصِرْفُ يُورَدُ في كتبنا

بمعنى «الموجود عند نفسه» أي المدرِك لذاته، وأمّا ما يورده شيعةُ المشّائين جدليٌّ واقناعيٌّ بل فيه خَلَلٌ.

(٥٩) **ولمّا تبيّن** لك إنّ حركة السماء ليست طبيعيّةً ولا قسريةً ـ وإلاّ ما كان لكلِّ فلكٍ حركةٌ بالعرض، وأُخرى له بالذات، إذ القسريّ لا تمكّن من حركةٍ أُخرى، ولا شهوةَ ولا غضبَ لها فلا شاغلَ لها ـ وأنت قد جرّبْتَ البارقةَ الإلهيّةَ إِن كنتَ من الحكمة في شيءٍ ـ، فإنّ مَن لم يشاهد المَشاهِد العُلويةَ والأنوارَ الحقيقيّةَ لا يُعَدُّ من الفضلاء، ولا يتيقّن له السعادة العلوية وإن حَفِظَ صُوَرَ الدواوين(؟) كلَّها وسيغلبُ به الشُكوكُ ـ فإذا جرّبتَها، فاعلم إنّها لا مانع لها عن تلك الأنوار، وإذ لا شاغلَ «لها» فهي دائمةٌ لها، فلا تلتفت هي إلى غيرها، ووِجْهَةُ الله العُليَا **هورخش الملكُ** قاهرُ الغسقِ الآيةُ الكُبرَى والمثالُ الأعلى أعزُّ ما ظهر: ثمّ ظهر، وَبَطنَ واستخفى بنفس الظهور، فَطُوبَى لِمَن صعد إليه، ولم ينزل إلاّ لضرورةِ الحاجة! هو القاعد على الأرض والصاعدُ إلى السماء. ـ واعلم أنّ النفس باقية إذ لو أمكن بطلانُها لبطلت عند التحلّل الأوّل.

(٦٠) **واعلم** إنّ في الحيوان والنبات مِثلَ النموّ والتغذّي لا يكون مبدأه أمراً منطبعاً، فإنّ الأجزاء في التحلّل والتبدّل بالتغذّي، فإذا فُرضت القوةُ في جزءٍ بطل ما فيه منها، ويُبدَّد الباقي بتحلّل الوارد ولا يسلم شيءٌ عن التبدّل، فهي أبداً في السيلان، والحافظ للمزاج المستبقي للبدل لا يجوز أن يكون الذي فات ـ فلا يؤثّر شيء بعد عدمِه ـ ولا ما سيحدث ـ إذ لا يُحدَثُ البدل فرعَ البدل ـ، وليست هذه الأفاعيل فينا لنفوسِنا: فإنّ ماهيّاتها وحدانيّةٌ لم تتركّب من مدرِكٍ وطبيعةٍ غيرِ إدراكيّةٍ، ونحن في الحقيقة هي، وليس عندنا خبر عنها، وكيفيّةِ حالِها إلاّ بضربِ من الاستدلال، وهذه الأفاعيل ـ أيْ نحوُ التغذّي والنموّ ـ منظومةٌ ومختلفةٌ في جهات على نظامٍ واحدٍ، والطبيعيُّ الغيرُ الإدراكيّ لا يختلف اقتضاؤه، ولا يمكن على هذا النظام، فإذن الفاعلُ غيرُنا، وغيرُ قوانا، بل ما في أبداننا مُيولٌ، ويُسمَّى هذا المَيلُ: قوةً تُحدَث لدفعٍ أو جذبٍ أو لصقٍ، والمبدأ أمرٌ مدرِكٌ خارجٌ هو ربُّ

الطلسم السماويّ. والمتخيّلة إذا فُرضت جزميّةً، فلا يكون تلفيق المقدّماتِ الكلّيّة إليها لجرميّتَها، فيحتاج النفس إلى قوةٍ حاكمةٍ غير جرميّة هي في الحقيقة المفكّرةُ والشجرةُ القدسيّةُ وتُفارِقُ معها، وليس في البدن إلاّ قُوىً تنفعل هي مَظاهرُ صقاليّةٌ للصُوَرِ. افهمْ هذا! فإنّ هذه «عرشيّات».

والسِرّ العظيم

(٦١) الذي لم يزل يعصم مذكورٌ في كتابنا المشتملِ على الحكمة العجيبةِ المسمّى **بحكمة الإشراق**، وتفصيلُ الأبحاث يُطلَب من **المطارحات**. هذا ما أردنا، خُذْها بيضاءَ مُشرِقةً تتلألأ **بالحقائق**، نتائجَ فكرِ مَن بالغَ في المعاودة وأَمْعَنَ في النظر ولم يقنع بوهمِ التقليدِ وَبِعْضَ اللُّوثَةَ في سبيل الحقّ بمقدار ما ساعدَه الزمانُ، إذا ضُمّت إلى **التلويحات** عَظُمَ نفعها فأغنى وأقنى، فاملكْها عن الغاوِينَ العادِينَ وسيلمسونها ولا يمسّونها فيُبصِرونها ولا يَبصُرونها، وما لم يتألّق لك نورٌ يطوي عنك غواشِيَ الظلماتِ، ويُرِيك إيّاك المُصطلَمَ شُعاعَ السُبُحاتِ في محلِّ الشرق الأعظمِ، فلستَ بذي حظٍّ من الحكمة، ولم يجتمع ضوءُ الحكمة، ومحبّةُ هذه كوخ الغَسق (!) في نفس منذ أظلّت المُظْلِمَةُ وأَفَلّت المُفِلَّةُ. وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكّلتُ وإليه أمنتُ.

تمّ كتاب المقاومات

كتاب
المشارع والمطارحات

(العلم الثالث)



المقدمة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

هذا كتاب يشتمل على العلوم الثلاثة، حرّرتُه بحكم اقتراحكم عليَّ يا إخواني، وأوردتُ فيه مباحث وضوابط لا توجد في غيره من الكتب نافعةً جِداً مخرَّجةً مشحَّذةً من تصرّفاتي، ولم أخرج مع هذا عن مأخذ المشّائين كثيراً، وإن كنتُ قد أودعتُه نُكَتاً ولطائفَ تومئ إلى قواعدَ شريفةٍ زائدةٍ على ما يوردونها. ومَن أنصف وجده بعد تأمل كتبِ القوم وافياً فما لم يفِ غيرُه به، ومَن لم يتمهّر في العلوم البحثية به فلا سبيل له إلى كتابي الموسومِ بحكمة الاشراق، وهذا الكتاب ينبغي أن يُقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات.

وانّا لا نراعي الترتيب ههنا ولا نلتزم في بعض المواضع بموضوعِ علمٍ بل غرضُنا فيه البحثُ وإن تأدّى إلى قواعدَ من علوم متفرقة. فإذا استحكم الباحثُ هذا النمطَ فليشرع في الرياضات المُبرِقة بحُكم القيّم على الاشراق حتى يعاين بعضَ مبادئ الاشراق، ثم يتمّ له مباني الأمور.

وأمّا الصور الثلاثة المذكور في حكمة الاشراق وهي: علومُها لا تُعطَى إلاّ بعد الاشراق، وأوّلُ الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا، وأوسطُه مشاهدةُ الأنوار الإلهية، وآخِرُه لا نهاية له. ـ وسمّيتُ هذا «**كتاب المشارع والمطارحات**».

* * *



العلم الثالث

(١) **بسم الله الرحمن الرحيم** الإشراق سبيلك اللهمّ ونحن عَبيدُك، نعتزّ بك ولا نتذلّل لغيرك لأنّك أنت المبدأ الأوّل والغاية الأقصى، منك القوة وعليك التُكلان، أعِنّا على ما أمرتَ وتمِّمْ علينا ما انعمتَ ووفّقْنا لِما تحبُّ وترضى، صَلِّ على عبادك الفاضلين الكاملين. وخصّصْ أفضلَ الرسل بالتحيّة والتسليم. ـ هذا هو تحرير العلم الثالث من كتابنا الموسومِ بالمشارع والمطارحات، ونورد فيه القواعد والتعقّبات على النمط الذي سبقت الإشارةُ إليه، وما توفيقي إلاّ بالله.

(٢) **فصل** لمّا قُسمت الأمورُ إلى ما يتعلّق بأعمالنا ـ وسمّوا العلم المتعلّق به الحكمة العملية ـ وإلى ما لا يتعلّق بأعمالنا ـ وسمَّوا العلم المتعلّق به الحكمة النظرية ـ قسموا الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام: منها ما يتعلّق بأمورٍ غير مادّيةٍ مستغنيةٍ في تحقّقها عن اشتراط المادّة: كالواجب الحقّ والعقولِ الفعّالةِ، والأقسام الأُوَلِ للوجود ـ وإن كان شيء منها يخالط المادّة إلاّ أنّ المخالطة ليست على سبيل الافتقار إلى تعيّن العروض للمادة ـ كالإمكان والمعلوليةِ مثلاً، وسمّوا هذا القسم العلمَ الأعلى، وموضوعه أعمُّ الأشياء وهو الموجود بما هو موجود، فمنه: العلم الكلّيّ المشتملُ على تقاسيم الوجود، ومنه: الإلهيّ. ـ ومنها: ما يتعلّق بأمورٍ مادّيةٍ وإن كان الوهم يجرّدها تجريدًا مّا، ولا يحتاج في فرضِها موجودةً إلى خصوص مادّةٍ واستعدادٍ، ويُسمَّى الحكمة الوسطى والعلم الرياضيّ، وموضوعُه الكمُّ: فمن حيّز المتّصل الهندسةُ وما يتعلّق بها، ومن المنفصل الحسابُ وما يتعلّق به. ـ ومنها ما يتعلّق بأمور ماديّةٍ لا تُتوهَم مجرّدةً ومع عدم تجرّدِها لا تستغني في فرضِ وجودِها منزّهةً عن التغّير وخصوصِ الاستعداد، ويُسمَّى العلم الطبيعي، وموضوعه جسم العالَم من حيث إنّ له مبدأ تغيّرٍ ولا تغيّرٍ. ـ هذا هو التقسيم المشهور.

وموضوع الحساب لمّا كان العددَ وهو من أقسام الموجود ـ فإنّ الموجود، إمّا أن يكون واحداً، أو ذا عددٍ وليس يحتاج في وجوده إلى مادة من حيث هو عددٌ، فإنّ المفارقات ذواتُ عددٍ ـ فارقَ الحسابُ الهندسةَ بأنّ موضوعه يصحّ وقوعُه في الأعيان لا في مادة، وموضوع الهندسة ـ اعني المقدار ـ لا يقع في الأعيان إلاّ في جسم، ونبيّن إنّه لا يُتوهّم أيضاً إلاّ في جسم في ما بعدُ. فعلى هذا، الحسابُ فارقَ الهندسة بما ذكرنا ودَخَلَ في ما ذكرَ ضابِطُ العلمِ الأعلى في التقسيم، وإن شُرط في التقسيم ضابطُ العلمِ الأعلى ـ بإنّه لا يخالط المادّةَ أصلاً ـ خرج منه كثيرٌ من تقاسيم الوجود، وإن لم يُشترط ـ بل تُرك على صحّة التجرّد باعتبارٍ ـ دخل موضوعُ الحساب فيه، فما تمّ التقسيم، بل الأجود أن يُقسَّم العلومُ إلى ما موضوعها نفس الموجود، وإلى ما ليس موضوعها نفسَ الموجود، فالأوّل العلم الأعلى، والذي ليس موضوعُه نفسَ الموجود: إمّا أن يُشترط في فرض وقوعه صلوحُ مادّةٍ متخصّصةِ الاستعدادِ أَم لا.

وجماعةٌ من أهل العلم ذهبوا: إلى أنّ الطبيعي أشرفُ من الرياضيّ، وجماعة ذهبوّا: إلى أنّ الرياضيّ أشرف، وكان الحكم المطلق من الجانبَين فيه خللٌ، فإن الرياضيّ من حيث إنّه أقرب إلى التجرّد عن المادّة، فهو أشرف، وأَمّا الطبيعيّ فهو من حيث إنه بحثٌ من جهة المبدأ للحركة والسكونِ ـ وهو أمرٌ جوهريٌّ ـ أشرفُ، فإنّ الرياضيّ بحثٌ عن الكمِّ والكميةُ عرضٌ. ولا شكّ إنّ الجوهر أشرف من العرض، ثم إنّ القوى لها التأثير، وهي عللٌ مّا والأعراض تابعة.

ووجه آخر: هو إنّ الطبيعيّ في أكثر الأحوال يُعطي «اللِمَ» والرياضيّ في أكثر الأحوال يُعطِي «الأنَّ» ومُعطِي اللِميّة أشرفُ.

والوجه الثالث: هو إنّ الطبيعيّ بحثُه يطابق الشيءَ في نفسه، فموضوعه وأحوال موضوعه أمورٌ حقيقيّةٌ واقعةٌ في الأعيان، والحساب والهندسة أكثرهما مَبنيٌّ على التوهّمات، والأمر المتحقق الذي له وجودٌ في نفسه أشرفُ من الأوهام.

والوجه الرابع: هو إنّ العلم الطبيعيّ لمّا اشتمل على علم النفس ـ وهي مِن

أَهمّ ما يجب به العلمُ وهي الشاعرة في الإنسان، والنفسُ هي العادّةُ الماسحةُ المقدّرةُ، وهي أُمّ الصناعات كلِّها، ولا يتقدّم على أهميّة البحث عنها، إلا البحثُ عن واجب الوجود وما يليق بجلاله ـ فإنّ الطبيعيّ أشرفُ شرفاً بالغاً عظيماً بهذا الاعتبار. والرياضيّ وإن كان شريفاً وله رئاسةٌ مّا إلاّ إنّه كان في الزمان القديم مِن شأن الصبيان الاشتغالُ به، ولا يُعَدُّ الرجل حكيماً فيلسوفاً إلاّ بمعرفة المفارقات وأحكامِها، ولهذا قال **سقراط**: لمّا اراد أن ينظر في الموسيقى والحساب والشعر في آخر عمره ـ ولم يتيسّر له لهجوم الواقعة المشهورة ـ معلّلاً لتأخير النظر فيها ما معناه: «إنّي كنتُ مشتغلاً بأفضل العلوم والصناعات وأشرفِها وهو الفلسفة، وما تفرّغتُ إلى الأمور الرياضية». فإذا أطلقت «الفلسفةُ» يُعنَى بها معرفةُ المفارقات والمباديء والأبحاثُ الكليّة المتعلّقة بالأعيان، واسمُ الحكيم لا يُطلق إلا على مَن له مشاهدة للأمور العلوية وذوقٌ مع هذه الأشياء وتألُّهٌ.

المشرع الأوّل

في بعض أمور يجب معرفتها والبحثُ عنها قبل العلم الكلّيّ

مما وقع فيه سهوُ بعض الناس

[١]

فصل

فيه إشارة خفيفة إلى الوجود والشيئيةِ والوجوبِ والإمكان والإمتناعِ والحقّ والباطلِ ونحوِها

(٣) إنّ قوماً يحدّون جميع الأشياء وحَدُّوا الوجودَ أيضاً لمّا التزموا به، وأنت قد تبيّن لك ـ مما سلف في المنطق ـ وجوبُ إنتهاءِ المباديء إلى الفطريات، وإنّه لا يُبيَّن الشيءُ بما هو أخفى منه أو يساويه في المعرفة والجهالة. فممّا حدّوا به الوجود إنّه «هو الذي يُوجِب كونَ ما وُصف به موجوداً» وقد علمتَ فساد هذه الطريقة، وإنّه تعريفٌ للشيء بما هو أخفى منه، وبما لا يعرَّفُ إلا به، فإنّ الموجودُ من حيث موجود لا يعرّف إلا بالوجود، فكيف يُعرّف به الوجودُ؟

ومنهم: مَن عرَّف الموجود بإنه: «الذي ينقسم إلى القديم والحادث»، والقديم والحادثُ لا يُعرَّفان إلا بالوجود مأخوذًا مع اعتبار سبق عدمٍ أو لا سبقِه.

وقد عُرِّفَ أيضاً: بإنّه «الذي ينقسم إلى فاعل ومفعول»، ويحتاج الفاعلُ

والمفعولُ أيضاً، إلى التعريف بالوجودِ إِمّا مع إفادة أو أستفادة. وقد يُؤخَذ في حدّ الشيئيّة، والوجود الفاظ قد تُرادِفُهما مثل: «الذي» و«ما» و«الأمر الذي كذا وكذا» فيكون تعريف الشيء بنفسه: فمَن عرّف الشيء بأنّه: «هو الذي يصحّ عنه الخبر» ـ مع إنه عرّف الشيئيّةَ الظاهرةَ بصحّةِ الخبر التي هي أخفى منه ـ أخذ في تعريف الشيء لفظةَ «الذي» ومفهومهما واحدٌ، فالوجود والشيئية، مما لا يصحّ تعريفهما إذ لا شيء أظهرُ منهما.

واعلم إنّ بعض الناس احتجّ في إنّ الشيئية أَعَمّ من الوجود ـ بناءً على إنّ المعقول الذي يمتنع وجودُه، أو يمكن ولكنّه معدومٌ في الأعيان، وهو شيءٌ في العقل، لأن له صورةً عقليّةً وليس له وجودٌ ـ سها في هذا التعليل، فإنّه كما إنّه شيءٌ باعتبار معقوليّتِه، موجودٌ في الذهن على هذا الاعتبار، وكما إنّه ليس بموجود في الأعيان ليس بشيءٍ في الأعيان، فالوجود المطلق من دون شرط يوازيه شيئيّةٌ مطلقةٌ دون شرط، والذهنيُّ يوازيه الذهنيّ، والعينيُّ العينيُّ، فالتعليل المذكور ليس له حاصل.

ومنهم: من علّل ـ في كون الشيئيّةِ أَعَمَّ ـ بأنّ الشيئيّة تعُمُّ نفسَ الوجود والماهيّةَ التي يعرض لها الوجودُ، فهي أَعَمُّ منهما ـ وعورض بأنّ الوجود يقال: على الماهية المخصَّصة، وعلى اعتبار الشيئيّة اللاحقةِ بها ـ لأنّ لها وجوداً أيضاً، ولو في الذهن ـ فهو أعمّ منهما.

وقومٌ حكموا بأنهما متساويان لمّا وَجَدوا كلَّ واحد منهما يقال على الآخر.

وآخرون: أدّعوا إنهما لفظان مترادفان، وقالوا: ادّعينا أنّ مفهوم اللفظَين واحد، وذلك المفهوم الواحد فطريٌّ، فمَن زعم إنهما اثنان وحَكَمَ بالاختلاف بينهما فليبيّنْ معنى إحدهما! فإنه قد التبس علينا وحينئذٍ لا يكون إحدهما فطريّاً. فقالوا: الشيء بإزاءِ الموجود، والشيئيّة بإزاءِ الوجود، والذهنيُّ من كلِّ واحدٍ منهما بإزاءِ الذهنيّ، والعينيّ بإزاءِ العينيّ، وكما إنّ الشيئيّة قد يقال لها أيضاً إنها «شيءٌ» فإنّه لا يصحّ أن يقال إنها ليست بشيءٍ ـ فكذا يقال: إنّها «موجودةٌ»،

وكذلك إذا قيل: للوجود إنه «شيءٌ»، فهو كما يقال له إنه «موجودٌ» فإنّ مثل هذه الأشياء جرت عادات العبارات بأن يقال شيء منها ويُحمَل مثلُه عليه، فيقال: للوجود إنه «موجود»، وللشيئيّة إنها «شيء»، ولا يدلّ هذه التكرارات على اختلاف المعاني والحقائق.

وهذا المدّعى لاتّحاد مفهومّي الوجود والشيئيّة في الحقيقة مُنازعٌ لغويٌّ لا مباحِثٌ حقيقيٌّ، وهكذا كلّ مَن ادّعى إتّحادَ مفهومِ اسمَين كيف كانا، فإنّ معنى اللفظَين إذا لم يختلف من وجهٍ على زعم المدّعى، فليس دعواه إلا أن هذا اللفظ وُضع بإزاءِ هذا المعنى، أو خصّصتُه انا بإصطلاحِ مِنِيّ: أما ما اصطلح هو عليه فلا مشاحّة معه فيه، وأما دعوى إنّ الاصطلاح العُرفيّ، أو وَضْعَ صاحبِ اللغة كذا، فهو أمرٌ يتعلّق بأهل اللسان لا بالمباحث العلمية، والمُنازعُ معه أيضاً في هذا الموقف بحثُه يكون أيضاً لغويّاً، إن وقعت المنازعة متواردةً على شيء واحد فيقول: إحدهما «المفهوم واحد» ويقول الثاني: «ليس بواحد بل لفظة الشيئيّة تقال: على ما يعُمّ الوجودَ، والماهيةَ التي هي وراءَ الوجود» إمّا عُرفًا أَو اصطلاحًا منه أو من غيره، فلم يبق بينهما منازعة حقيقية.

بل إن سَلَّم المدّع لاتّحادِ مفهومِ الإسمَين إنّ الشيئيّة لها حكمٌ ليس للوجود ـ كما يقال «هذا الشيء ممكنُ الوجود»، ولا يقال «هو ممكن الشيئيّة»، ويقال: «الشيء وجودُه من الفاعل» ولا يقال: «الموجود شيئيّتُه من الفاعل» ـ فقد ناقَضَ نَفسَه بهذا التسليم، والتزم باختلاف الإعتبارَين بوجهٍ مّا، فيختلف بهما المفهوم.

والذي علّل الإختلاف بينهما بإنّه يصحّ أن يقال: «حقيقة كذا موجودةٌ»، ولا يصحّ أن يقال: «حقيقة كذا شيء» كأنّه ما علّل بأمرٍ صالحٍ: فإنّ المنازع ربما يمنع إنّه لا يصحّ أن يقال: «إنّ حقيقة كذا شيءٌ مّا» بل ربما يعكس الدعوى، فإنّ الجمهور اعترفوا بإنّ الحقيقة لا يقال لها «حقيقة» إلاّ عند اقتران الوجود، فيكون قوله: «حقيقة كذا موجودةٌ» كأنّه قال: «الماهيّة المقترنة بالوجود لها وجودٌ». وتعليله إنّه إنّما لا يصحّ أن يقال: «إنّ حقيقة كذا شيءٌ» لأنّه غيرُ مجهول ـ أيضاً

خطأٌ: فإنّه ليس من شرطٍ ما يصحّ أن يقال: ـ أَن يكون مجهولاً، فالفطريّات التي هي المباديء الأوّل صحيحةٌ وإن كانت غيرَ مجهولة.

(٤) **واعلم**، إنّ جماعة من الناس ـ مِمّن جعل الشيئيّةَ أَعمَّ من الوجود ـ خرجوا إلى خيالاتٍ عجيبة، فقالوا: المعدوم الممكن شيءٌ وهو ثابتٌ، وسلّموا إنّ المحال منفيٌّ، وإنّه لا واسطةَ بين النفي والإثباتِ، وربما أثبتوا واسطةً بين الموجود والمعدومِ حتى يقال الثابتُ على الموجودِ، وعلى أمرٍ ليس بموجودٍ و«لا» معدومٍ ـ مّما سمّوه «حالاً» ـ، وعلى بعض المعدوم وهو الممكن. وغيرُهم قالوا: إنّا إذا قسمنا المعدومَ إلى ممكنٍ وممتنعٍ لا بدّ من تفرقةٍ بين القسمين بالإمكان والإمتناع، وثبوتُ حُجمِ الإمكان لهذا القسم من المعدوم يوجِب شيئيّةً.

بحث وتحقيق:

(٥) وهؤلاء غفلوا من الأمور الذهنية، وإنّها في الأذهان شيءٌ، ولم يعلموا إنّ التفرقة بين المعدومَين عن الأعيان بأعتبار ما أُضيف إلى المتصوَّر في الذهن من مفهومَيهما، وإذا أُتخذ كذا فالممتنع أيضاً ـ بحسب ما يُفهَم معنى إسمِه، ويُحمَل عليه أمرٌ أو يُسلَب عنه ـ هو شيء أيضاً إذ لو لم يكن شيئيّةً صورتُه في العقل ما صحّ الإخبارُ عنه، ولا الإيجابُ والسلبُ عليه، وما ليس له ثباتٌ في الذهن والعين، فالتصديق بثباتِه هذيانٌ والأخبار عنه ممتنع. ومّما يفتضحون به أن يقال لهم: إذا كان الممكن معدوماً فوجوده هل هو ثابتٌ أو منفيٌّ؟ ـ فإنّه باعترافهم لا يخرج الشيءُ من النفي والإثبات ـ فإنّ قالوا: وجود المعدومِ الممكنِ منفيٌّ ـ وكلّ منفيّ عندهم ممتنع ـ فالوجود الممكنُ يصير ممتنعاً وهو محال. وإن قالوا: إنّ الوجود ثابتٌ له ـ وكلٌّ صفِة ثابتةٍ للشيء يجوز أن يُوصَف بها الشيء ـ فالمعدوم يصحّ أن يوصَف في حالة العدم بالوجود، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال.

وإن منعوا اتّصافَ الشيءِ بالصفة الثابتةِ له فالماهية المعدومة يجب أن لا يصحّ أن يقال لها: «إنّها شيءٌ» ـ فإنّ الشيئية ثابتةٌ لها وقد التزم على هذا التقدير بإنّه لا يصحّ أن يوصف الشيء بأمرٍ ثابت له ـ فليس بشيء وقد قال إنه شيءٌ! وكذا

الإمكان، وكذا نفس الثبات أيضاً للمعدوم. ويتأتّى أن يقال لهم: إجمالاً: المعدومُ الممكنُ هل هو موجودٌ أو ليس بموجود؟ ولا شكّ إنّ أحدهما نفيٌ والآخر إثباتٌ ولا يخرج عنهما. فإن قال: «موجود» فقد أحال، وإن قال «ليس بموجود» فقد نفى، فبعض الممكن صار منفيّاً، وكان كلُّ منفيٍّ ممتنعاً عنده! فبعض الممكن ممتنعٌ واستحالته ظاهرةٌ.

ومّما يُلزَمون به أَن نُعيّنَ شخصاً كما «هو» فيقال: هذا هل كان قبل الوجود ثابتاً «هذا» أو لم يكن؟ فإن اختار إنّه كان ثابتاً ـ وهذا من حيث هو «هذا» مشار إليه ـ فالمعدوم مشار إليه. وإن لم يكن ثابتاً «هذا» فهو ـ من حيث هو ـ منفيٌّ، وكل منفيّ ممتنعٌ لذاته عنده! فـ «هذا» يكون ممتنعاً. فإن قال: إنّما يصحّ أن يقال له «هذا» بوجوده أو بوجود صفاته، فيقال له: بوجود وجودِهِ ووجودِ صفاتِهِ أوثبوتِ وجودِه وثبوتِ وجودِ صفاتِه؟ فإن التزم بالأول فقد حصل للشيء وجودُ وجودٍ إلى غير النهاية: فإنّ الكلام يعود إلى كلِّ وجودِ وجودٍ، فلا يُوجَد شيءٌ إلا ويوجَد قبله ما لا يتناهى من الوجودات وهو محال. ـ وإن قال: «بثبوت وجودِه وثبوتِ وجودِ صفاتِه» ـ وكانت هذه الوجوداتُ ثابتةً لأنّها ممكنةٌ، وكانت الإشارةُ موقوفةً على ثبوت الوجود، أو ثبوتِ وجوداتِ الصفاتِ التي لا زالت ثابتةً، فلا زال الشيءُ مشاراً إليه ـ فصار المعدومُ الممكنُ مشاراً إليه وهو محال.

وإن قالوا «الصفاتُ ما كانت ثابتةً» فكانت منفيّةً، فكانت ممتنعةً على ما يرون وهو محال. وإن انسلخوا عن مذهبهم ـ في إنّ الوجود زائدُ على الماهيّة فإنّهم معترفون به ـ فأنكروا وقالوا: «هو نفس الماهية» فلا ينفعهم، فإنّه إذا كانت الماهيةُ ثابتةً ـ ماهيةً ـ والماهيةُ تُؤخَذ على إنّها نفسُ الوجود فالماهية ـ ثابتةً ـ موجودةٌ أيضاً على ما سلف. ثم كيف يمكنهم هذا؟ والماهيةُ ـ ثابتةً ـ لا بدّ من أن يُفيدها الفاعلُ أمراً مّا وهو الوجود، فالوجود المستفاد من الفاعل كيف يكون نفسَ الماهية؟ ثم من العجب أنّ الوجود عندهم يُفيده الفاعلُ وهو ليس بموجود ولا معدوم، فلا يُفيد الفاعلُ وجودَ الوجودِ مع إنّه كان يعود الكلام إليه، ولا يُفيد ثباتَه فإنّه كان ثابتاً

بإمكانِه في نفسه، فما أفاد الفاعلُ للماهيات شيئاً، فعطّلوا العالَم عن الصانع.

وهؤلاء قومٌ: نبغوا في ملّة الإسلام، ومالوا إلى الأمور العقلية، وما كانت لهم أفكارٌ سليمةٌ ولا حصل لهم ما حصل للصوفيّة من الأمور الذوقية، ووقع بأيديهم مّما نَقَلَ جماعةٌ في عهد بني أُمّيّة من كُتُبِ قومٍ كانت أساميهم تُشبِهُ أسامِيَ الفلاسفة، فظنّ القومُ إنّ كلَّ إسم يونانيّ هو اسمُ فيلسوفٍ! فوجدوا فيها كلماتٍ استحسنوها وذهبوا عليها وفرّعوها رغبةً في الفلسفة وانتشرتْ في الأرض، وهم فَرِحون بها، وتَبِعَهم جماعةٌ من المتأخّرين وخالَفوهم في بعض الأشياء إلاّ إنّ كلّهم إنما غلطوا بسبب ما سمعوا أسامِيَ يونانيّةً لجماعةٍ صنّفوا كتباً يُتوهّم إنّ فيها فلسفةً، وما كان فيها شيءٌ منها، فقَبِلها متقدّموهم وتبعهم فيها المتأخّرون، وما خرجت الفلسفةُ إلاّ بعد انتشارِ أقاويلِ عامّةِ يونانَ وخُطَبَائهم وقبولِ الناس لها.

(٦) **واعلم** إنّ الذين حكينا كلامَهم في شيئيّة المعدوم أوجبوا أشياءً لا موجودةً ولا معدومةً، فكلُّ أمرٍ عندهم وكلُّ مُميّزٍ حالٌ لا موجودٌ ولا معدومٌ، فمِنهم من يقول: إنها كما ليست بموجودة ولا معدومة ليست بمعلومة ولا مجهولة ولا معقولة، ومن هؤلاء مَن يقول: إنّ منها أموراً محسوسةً.

وأعجبُ الأشياءِ ما ليس بموجود ولا معلوم وهو يحَسُّ! ثمّ إذا لم تكن معلومةً فالكلام فيماذا! وهل يعلم إنها ليست بموجودة أم لا يعلم؟ فإن لم يعلم فكيف حَكَمَ به؟ وإن عَلِمَ إنّها ليست بموجودةٍ ولم يعلمها بوجه من الوجوه، فبماذا عَلِمَ إنها ليست بموجودة؟ وكيف صحّ التصديق دون تصوّرٍ؟ وإذا لم يعلم فلمَ لم يسكت؟ وهل هو إلاّ الإعتراف بالهذيان؟ ثمّ العدم إمَّا أن يكون عبارةً عن اللاوجود أو عبارةً عن اللاشيئيّة ـ التي هي أعمُّ من الوجود لِما إنها تقال: على الماهية التي هي وراء الوجود ـ، وليس بين الإيجاب والسلب واسطة، فإن كان العدمُ عبارةً عن اللاوجودِ والشيء لا يخرج من الوجود واللاوجودِ فلا يخرج عن الوجود والعدم، وإن كان عبارةً عن اللاشيئية فبطل مذهبه في المسئلة الأولى، «إنّ المعدوم شيءٌ»: فإنه يكون على هذا الوجه معناه: «إنّ اللاشيء شيءٌ» وهو محال. ثم إذا كان العدمُ

عبارةً عن اللاشيئيّة فالماهيّاتُ المعدومةُ معدومٌ صفاتُها، فكلّها لا شيءٌ على هذا القسم، فإذا وُجدتْ فقد أفادها الفاعلُ ما لم يبق معه اللاشيئيّةُ، فالشيئيّةُ والثباتُ ممكنان، فيمكن اللاشيئيّةُ والشيئيّةُ والثباتُ والنفيُ، فصار المنفيّ ممكناً وكان عنده ممتنعاً! وإن لم يكن العدمُ هو اللاشيئيّةَ واللاوجودَ ولا سلبَ ماهيةٍ خاصّة كاللاانسانية ـ فإنّ اللاانسانية تُحمَل على أشياء كثيرةٍ هي موجودةٌ، ولا يصحّ وصفُها بالعدم ـ فيكون العدمُ معنىً محصَّلَ الطبيعةِ: إمّا جوهرٌ ـ إن كان لا في موضوع ـ أو عرضٌ ـ إن كان في موضوع ـ أو صفةٌ مّا، وكلُّ صفةٍ لها محلٌّ ثابت، فالمعدوم الممتنع يكون ثابتاً لِتثبّتِ المعنى الثبوتيّ الذي هو العدم، وهو محال.

(٧) **طريق آخر**: هو إنّه إذا كان السوادُ معدوماً، ولونيّتهُ والأمورُ العامّةُ ثابتة، ومميّزاتُ السوادِ من سائر الألوان «ثابتةٌ» والوجودُ ثابتٌ، فمن حيث ثبات الوجودِ يوصف به، ومن حيث ثبات اللونيّة والأمورِ المميّزةِ الخاصّةِ والأمورِ العامّةِ تتحقّق ماهيّتُه، وهذه الأشياء كلّها وجوداتُها ثابتةٌ لا يفيدها الفاعلُ، فإنّ الفاعل يعطي الوجود، وليس للوجودات وجودٌ آخر حتى يعطيه الفاعل، فالسوادُ حالَ عدمِه بعينه حالَ وجودِه ـ إذ لا يفيد الفاعل الصفاتِ الثابتةَ الماهيّاتِ، ولا الوجوداتِ الثابتةَ ـ وإن كان الفاعلُ أفاد الوجودَ، وليس للوجود وجودٌ لِيعطيَه، كيف وحال وجود الوجود كحال نفس الوجود! وإن قال إنّه يفيد ثباتَ الوجود: فالثبات كان قبل افادته منفيّاً، فيكون ممتنعَ التحقّق، والوجودُ كان قبل الثباتِ أيضاً منفيّاً، فحاله كذا. ثم الثبات والوجود إذا كانا قبل إفادةِ الفاعلِ غيرَ ثابتَين، فامكانُهما غيرُ ثابتٍ إذ لا يُتصوّر ثبوتُ صفةٍ لأمرٍ غيرِ ثابت، فهما قبل إفادةِ الفاعل غيرُ ممكنَين، وليسا بواجبَين أيضاً، وما ليس بواجب ولا ممكنٍ فهو ممتنع، فالأمور كلّها ممتنعةٌ على رأيه وهو محال. ثمّ لا يُفهَم من الثبات إلا الوجود: إن كان ذهنيّاً فذهنيٌّ، وإن كان عينيّاً فعينيٌّ، ونحن لا نعني بالعدم إلاّ اللاوجودَ، وما ليس بموجود فهو معدوم، فإن اصطلح هو على معنىً آخر، فليبيّنْ مفهومَه، وبالضرورة يعجز في هذا الموقف، ولا يتأتّى إلا بما يكون عليه. وغلطهم في إنّ

المعدوم شيءٌ، وفي الأحوال وإنها لا موجودة ولا معدومة، بحسب عدم وقوفهم على المعاني الذهنية.

(٨) وربّما سمعوا أهلَ العلم يقولون: «إنّ الكلّيّات غيرُ موجودةٍ من جميع الوجوه ـ إذ ليس لها وجودٌ في الأعيان ـ ولا معدومةٍ من جميع الوجوه ـ إذ لها وجود في الذهن ـ فهي لا موجودة ولا معدومة بالإعتبارَين المذكورَين» فغلطوا.

وجماعة من الناس أيضاً: تحاشوا عن أن يقولوا: «إنّ الباريء موجود أو معدوم» ووقعوا في زيغ، والذي أوقعهم في ذلك ما توهّموا بسبب اللفظ إنّه على صيغة المفعول، فقدّسوه عن ذلك، وتوهّموا أيضاً إنه من «الوجدان» وما جوّزوا أن يوجَد لا «وجداناً» عقليّاً ـ لاستحالةِ الاكتناهِ ـ ولا حسّيّاً. ـ وما بسبب اللفظ أمرهُ سهلٌ حتى إنّه إن سُلب الموجوديةُ بالمعنَى المذكور يصحّ، ولا يتأتّى النزاع فيه.

فأمّا الذين احتجّوا بإنّه: إن كان موجوداً شارَكه الموجوداتُ في الوجود فقد ذهبوا إلى مجرّد التعطيل: فإنه لا يصحّ أن يقال إنّ له حقيقةً إذ يلزم منه أن يشارك الحقائقَ في مفهوم الحقيقةِ، ولا أنّ له ماهيةً لمثلِ ذلك، ولا إنّه شيءٌ ـ فإنّه يلزم مشاركته للأشياء في الشيئيّة، فهو لا شيء إذ يستحيل أن يخرج من السلب والإيجاب أمرٌ ـ، ولا أنّ له هويّةً وثباتاً، والذي لا هويّة له، ولا ثبات له هو منفيٌّ مسلوبُ الشيئيةِ نفيٌ صرفٌ، ثم لا يتأتّى أن يُعرَف بجهةٍ من الجهات وإلاّ يلزم منه شركةٌ مّا، فعمّاذا يُخبر هذا الأبلهُ، وعلى أيّ شيءٍ يتكلّم؟ وهؤلاء الفِرَقُ الذين ذكرنا كلامَهم في الوجود والعدم لا يستحقّون المخاطبةَ إلا أنّا لمّا رأينا في البُلْهِ مَن يظنّ إنّهم يُعَدّون من أهل النظر أو لهم كلامٌ أردنا أن نذكر بعضَ هَوَسَاتِهم.

[تعريف الوجوب والإمكان والإمتناع]

(٩) **وأمّا الوجوب** والإمكان والإمتناع فقد تصدّى بعضُ الناس لتعريفها وعرّف بما يتضمّن دوراً: أمّا الممتنع: فقد عرّفه بإنّه ما ليس بممكن، ثم عرّف الممكن:

بما ليس بممتنعٍ، وظاهرٌ فسادُه. وعرّفوا أيضاً الواجبَ بإنّه الذي يلزم من فرضِ عدمِه محالٌ، والممكنَ بإنّه الذي لا يلزم من فرضِ وجودِه وعدمِهِ محالٌ.

وبعض الناس ظنّ إنّ هذا دورٌ بسبب ما عرّفوا من «إن الممتنع ما ليس بممكن»، وهو خطأ: فإنّ ذلك هو الممكن العامّيّ، وهذا الذي عُرِّفَ بإنّه، «الذي لا يلزم من «فرض» وجوده وعدمِه محالٌ» هو الممكن الخاصّيّ فلا دورَ.

بلى مَن عرّف الممتنعَ بما يجب أن لا يكون وعرّفَ الواجبَ بما ذكرنا فدار تعريفُه، وأَمّا ما ذُكر في تعريف الممكن الخاصّيّ فلا دورَ فيه أصلاً. ولكنّ هذه التعريفات خطأٌ من وجوهٍ أُخرَى: من جملتها إنّه ذكر إنّ الواجب «ما يلزم من فرضِ عدمِه محالٌ»، والواجب نفسُ عدمِه محالٌ، وليس لأَجلِ محالٍ آخر يلزم، بل قد لا يلزمه محالٌ آخر أو لا يكون ما يلزمه أظهرَ ولا أَبْيَنَ من نفسِ عدمِه أو نفسِ فرضِ عدمِه. وكذا ما يقال: «إنّ الممتنع ما يلزم من فرضِ وجودِهِ محالٌ»، فالمحال نفس الممتنعِ وهو تعريف الشيء بنفسه، ثم ليس امتناعُه لِما يلزمه.

والممكنُ الخاصّيُّ ليس بممتنع الوجود والعدمِ، وذلك له بذاته لا بما إنّه لا يلزم من فرضِ وجودِه وعدمِه < محالٌ > . ثم كثيرٌ من الأشياء يلزم من فرضِ وجودِها وعدمِها محالٌ لإمورٍ أُخَرَى، فقد يمتنع ويجب الشيءُ بأمورٍ زائدةٍ. وهذه الأشياء ينبغي أن تُؤخَذْ من الأمور البيّنة، فلا يُعرَّف شيءٌ منها. والذي عرّف الواجبَ بالمحال، فكأنّه وَجد في عُرف الناس لفظةَ «المحال» أكثرَ استعمالاً، فكأنّها أشهرُ عندهم. وإن كان لا بدّ من التعريف: فليؤخذِ الوجوبُ بيّناً، كيف وهو تأكُّدُ الوجودِ، والوجودُ أَظهرُ من العدم! ثم يُعرَّف الإمكانُ بسلب الضرورة عن الطرفَين، والامتناع باثبات الضرورة على السلب. وإمّا إنّ الوجود والوجوب والإمكان وما أَشْبَهَها هي أمورٌ ذهنيةٌ وأوصافٌ اعتباريةٌ أم ليست كذا بل هي أمور لها صُوَرٌ في الأعيان مستقلّةٌ؟ فإنّه سيأتي عليها بحثٌ شديدُ الاستقصاءِ لإنّها من أَهَمّ مواقع البحث.

(١٠) **واعلم** إنّ الحقّ قد يُعنى به الوجودُ في الأعيان مطلقاً، وقد يعنى به الوجودُ الدائم، وقد يُعنَى به وجودُ الواجب لذاته، وقد يُعنَى به ما يستأهل له الشيء من حيث هو كذا، وقد يُعنَى به كونُ الأمر مُؤدّياً إلى الغاية المقصودة منه، وقد يُعنَى به كونُ الأمرِ ذا غايةٍ عقليةٍ صحيحة، وقد يُعنَى به حال القولِ والاعتقادِ من حيث مطابقتِهما للشيء الواقعِ في الأعيان وحالُ القول من حيث مطابقته لِما في النفسِ أيضاً، وهذا الاعتبار من مفهوم الحقّ هو الصادق.

وقد قيل: إنّ الحقّيّة تقال لنسبة الأمر في نفسه إلى القولِ أو العقدِ والصدقُ لنسبةِ القول أو العقدِ إلى الأمر في نفسه، وكأنّ هذا الفرق فيه تعسّفٌ مّا: فإنّه إذا قيل «قولُ حقٌّ» و«قولٌ صادقٌ» في كليهما لا يراد إلاّ مطابقة ذلك القول للأمر الخارج، ثم لا بدّ من المطابقة من ذلك الجانب الآخر. قالوا: وأَحقُّ الأقاويل بالحقّيّة ما يدوم صدقُه، وأحقُّ من ذلك ما يكون صدقُه أوّليّاً وهو كالقول بإنّ «لا واسطةَ بين الإيجاب والسلبِ». والباطلُ بازاءِ أقسامِ الحقّ.

وجماعة من الناس انكروا حقّيّةَ قولٍ مّا وعقدٍ مّا، وسبيلُ مُفاتَحتِهم أن يقال لهم: هل تعلمون إنّ إنكاركم حقٌّ أو باطلٌ أو تشكّون؟ فإن حكموا بأنّهم يعلمون أنّ إنكارَهم حقٌّ فقد اعترفوا بحقّيّة علمٍ مّا، وإن اعترفوا بأنَهم يعلمون بُطلانَ دعواهم، فقد اعترفوا أيضاً بحقّيّة علمٍ مّا، وهو علمُهم ببطلان دعواهم، ثمّ إذا علموا بطلان دعواهم في قولهم: «ان لا حقَّ أصلاً» فقد اعترفوا بحقّيّة أشياء وسَقَطَ إنكارُهم للحقّ. وإن قالوا: شككنا، فيقال لهم: هل تعلمون أنّكم شككتم أو أنكم أنكرتم؟ وهل تفهمون من الأقاويل شيئاً معيّناً؟ فإن قالوا: نعلم شكّنا وإِنكارَنا وانّا نفهم من الأقاويل شيئاً معيّناً، فقد اعترفوا بعلمٍ مّا وحقٍّ مّا، وإن قالوا: لا نفهم أبداً شيئاً ولا نعلم أنّا نشكّ، أو ننكر أو نحن موجودون أو معدومون، سَقَطَ الاحتجاجُ معهم ولا يُرجَى منهم الاسترشاد، فليس إلاّ أن يكلّفوا بدخول النار: فإنّ النار واللانار واحدٌ، ويُضرَبوا: فإنّ الألم واللاألم واحد!

[٢]
فصل
في كلام إجماليّ أيضًا في الوجود والعدم

(١١) قد علمتَ إنّ العدم لا يُتصوّر، ولا يُعقَل إلاّ بالوجود، وكما إن الموجود اعتبارُه غير اعتبار الوجودِ، فكذلك اعتبار المعدوم غير اعتبار العدم. والموجود ينقسم إلى موجود لذاته وبذاته، وإلى موجود لذاته لا بذاته، وإلى موجود لا لذاته ولا بذاته. فأما الموجود الذي هو لذاته وبذاته فهو الأوّل، فإنه موجود بذاته لا بسبب آخر، وموجودٌ لذاته إذ ليس وجوده لشيءٍ غيرهِ كالهيئات.

وأما الموجود لذاته لا بذاته فهو الجوهر المستغني عن المحلّ، فهو من حيث أنه موجود بغيره ليس بموجود بذاته لأنّ لوجوده سبباً على ما تعلم، ومن حيث أنه ليس كالهيئات التي وجودها لغيرها فهو موجود لذاته. والذي ليس بموجود لذاته، ولا بذاته كالعرض، فإنه من حيث إنّ لوجودهِ سبباً ليس موجوداً بذاته بل بسببه، ومن حيث إنّ وجوده للجوهر الذي هو فيه ليس وجودُه لذاته بل لغيره.

والموجود قد ينقسم إلى ما هو موجود بالذات، وإلى ما هو موجود بالعرض. أَمّا الموجود بالذات، فكلّ ما له حصول في الأعيان مستقلاً كان واجباً أو ممكناً جوهراً أو عرضاً، فإنّ لكلٍّ منها وجوداً في ذاته، وليس وجودُ السواد بعينه هو وجودَ محلّه، فإنّه قد يُوجَد محلّه ولا سواد، ويتجدّد للسواد وجودٌ آخر منفرد به، فالسواد وإن لم يكن موجودًا بذاته ولا لذاته فهو موجودٌ بالذات وموجودٌ في ذاته على هذا الاعتبار.

وأما الموجود بالعرض: فكالعدميّات كالسكون والعجز وكالاعتبارات التي لا تتحقّق في الأعيان، ويقال عليها إنها موجودة في الأعيان بالعرض - وسيأتي -، وكذا كون الشيء أسودَ وأبيضَ: فإنّ الأسوديّة نفسها والابيضيّة ليست أموراً زائدةً على ذات ما قام به السوادُ والبياضُ ونفسِ السواد والبياض. وأَمّا تحقيق هذه

الأشياء فسيأتي من بعدُ، وقد يراد بالموجود لذاته نفسُ ما يُفهَم من الموجود بذاته، ولا مُشاحّة في العبارات.

(١٢) **وظنّ** قومٌ إنّ الشيء ينعدم، ثمّ يعاد هويّتُه وهو بعينه ما كان، وهم يعترفون بأنّ بين المُعاد والمستأنَفِ وجودُه فرقاً، فالسواد الحاصل في محلّ ـ بعد سوادٍ بطل عنه قبل ذلك ـ على سبيل الاستئنافِ، والسوادُ المُعادُ على ما يُرَى اشتركا في اشتراك ما قبل العدم في السواديّة، وما بعد العدم في السواديّة أيضاً وفي تخلُّلِ عدمٍ، ولا بدّ من فارقٍ بين الاعادة والإستئنافِ، وليس الافتراق في المحلّ، ولا في السواديّة قبل العدم وبعده ـ فانهما اشتركا فيهما ـ، فليس إلاّ لأنّ المُعاد في حالة العدم كان مشاراً إليه بأنّه كان له وجود، والمستأنَف لا يشار إليه بهذا، ثم الإشارة إلى هذا المعدوم بأنّه «هو الذي كان موجوداً» ليس بأنّ سواداً مّا كان موجوداً ـ، فإنّ المستأنف كان قبله سوادٌ مّا موجوداً ـ، أو إنّ سوادًا يشابهه، أو يطابقه السوادُ الذهنيُّ كان موجودًا ـ فإنّ المستأنف بعد سوادٍ سابقٍ هذا حالُه ـ فليس إلا لأنّ المفروض مُعاداً كانت له هويّةٌ متشخّصةٌ مع العدم، فورد عليها الوجود، وإلاّ لا فرقَ بين الصورتين أصلاً.

والحاصل: إنّه لو كان المعدومُ يعاد لكان كلُّ مستأنفٍ معادًا، أو كان الشيء هويتُه في حال عدمِه موجودةً، وقسما التالي باطلانِ، فالمقدّم باطل.

(١٣) **وجه آخر إجماليّ**: هو أنّ من الفارق بين المشاركَين في النوع من الهيئات المحلّ أو الزمان إن اتّحد المحلُّ.

سؤال: يجوز أن يمتازا بالفاعل أو غيرِه.

جواب: لسنا نناقش في هذا الموضع ففرضُنا أنّهما اتّفقا في الفاعل، كيف والفاعل الحقيقي واحدٌ عندكم ـ وعند غيركم ـ لجميع الأشياء! وإن كان فيه تفصيلٌ لا يضرّنا ههنا النزول. فقلنا: من الفارق بين مثلَي هيئةٍ الزمانُ أو المحلّ، فإذا كان المميِّزُ والمعيِّنُ بين المتشاركَين في المحلّ مِن المثلَين الزمانَ ـ والزمانُ لا يعاد ـ فالسواد المتشخّص بذلك الزمان لا يعاد، فالمفروض مستعاداً يكون غيرَه.

سؤال: يعاد بإعادة زمانه.

جواب: الزمان إذا أُعيدَ يكون له في حالة العودِ وجودٌ، وقبل العودِ وجودٌ، فإنّه كان موجوداً. فإن قلنا: إنّ معنى: «كان موجوداً» هو ماهيته وذاته ـ وماهيتُه وذاتُه الآن موجودةٌ ـ فكونُه قبل الآن «كان موجوداً» هو كونه الآن موجوداً، فما انعدم وأُعيد، وقد فرض أنّه انعدم وأُعيد!

وأيضاً، يلزم أن لا يكون قبله موجوداً ـ أي إذا كان كونُ الزمان المذكور «كان موجوداً» هو ذاته وذاته حاصلةٌ الآن، وليس لـ«كان موجوداً» معنىً غيرُه ـ فالذي «كان موجوداً» وانعدم كان غيرَه، فما أُعيدَ المعدوم بل غيرُه. وإن كان لقولنا: «كان الزمان موجوداً وانعدم فأُعيدَ» معنى غير «ذاتِه فايتاً»، وهو كونه حاصلاً فيما قبلُ ـ فالقبليّة نفسُها ما عادت ـ فالمُعاد ما كان زماناً، وقد فُرض زماناً.

والحاصل أنه لو أُعيد الزمانُ الذي كان من قبلُ لم يكن الزمانُ زماناً، والتالي باطلٌ فالمقدّم باطل.

وحجّتهم: أنّ الذي كان له وجودٌ وانعدم، فاستحالةُ وجودِه لذاته ثانياً، إمّا أن يكون لذاته، أو للازم ذاتَه أو لعارضٍ ذاتَّه. فإن كان لذاته فما صحّ وجوده أوّلاً وقد فُرض أنه كان موجودًا أوّلاً، هذا محال.

وإن كان للازمِ ذاتَه فما صحّ وجوده أوّلاً كما سبق لأنّ لازم الذات لا ينفكّ.

وإن كان لعارضٍ ذاتَّه والعارضُ جائز الزوالِ، فيجوز أن يزول، فيجوز أن يعود.

(١٤) **بحث وتعقّب** وهذه غير صحيحة. أمّا أوّلاً: فإنّ استحالة وجود الشيء مرّةً ثانيةً لا يُعنَى به حصولُ جزئيٍّ من نوعه كان قبله جزئيٌّ آخر منه حتى يقال: «إذا استحال الثاني لماهيته يستحيل الأوّل» وهو محال، بل وجودُه مرّةً ثانيةً مستحيلٌ لماهيّته لا لمفهومِ الوجودِ، فإنّه ليس كلامُنا في مطلق الوجود، بل الوجود مرّةً ثانيةً، فإنّ مفهوم هذا اللفظ مستحيل التحقّق.

سؤال: استمرار وجود الشيء في زمانَين بعينهما ممكنٌ، فإذا بطل فيجوز بعد البطلان وجودَه في الزمان الثاني.

جواب: قولك «يجوز بعد عدمِه وجودُه» إن كان إشارةً إلى ما في الذهن، فما في الذهن يستحيل وقوعُه، أو إلى ما يماثل بوجهٍ مّا لِما في الذهن، فلا يلزم أن يكون هو المعدوم الذي فيه الكلام، بل يماثله أشياء كثيرةٌ. أو إلى نفس ذلك، وهو حالةَ العدم مستحيل الإشارة إليه. فنفس القول ممتنعُ الصحّة والإشارةُ باطلة، فالمسئلة نفسها فاسدةُ التصوّر على ما يطابق غرض المدّعى، والقبليّة ممتنعة العود، فإذا فرض ثانياً لا تكون هي هو، فالمُضْمَراتُ والإشاراتُ باطلةٌ. ـ وهذا كما يقول قائلٌ: السواد الذي في زيد إن امتنع في عمرو، فإمّا أن يكون لماهيّة عمرو وزيدٍ، وهي الإنسانيّة فما تُصوّر في زيد، أو لماهيّة السواد، فما صحّ وجودُ سوادٍ آخر في عمرو، أو للازمٍ ماهيّةَ السواد، أو ماهيّةَ زيدٍ، فكان على ما سبق، أو لعارضٍ فيجوز زواله فينتقل إلى عمرو.

وهذا كلّه غلطٌ، بسبب أَخْذِ الكلّيِّ مكانَ الجزئيّ، فليس إذا كان حصولُ «سوادٍ مّا» في عمرو ممكناً كان، ممكناً حصولُ «هذا» السواد، فإنّ هذا السواد ما صحّ الإشارة إليه بـ «هذا» الاّ لنفس ما أنّه لزيدٍ حتى إن كان لعمرو ما كان «هذا».

وقوله: «إن كان ليس للازم، فيجوز زوالهُ» أيضاً فاسدٌ، فكأنّه لما وَجد بعضَ العارض ممكنَ الزوال ظنّ إنّ كلّه كذا، وليس كلّ ممكن العدم في نفسه ممكنَ الزوال، فإنّ كون السوادِ عارضًا للمحلّ ـ الذي وُجد فيه أوّلاً ـ عارضٌ لماهية السواد، ولكن لا يفارقه أبداً مع بقاء ماهية السواد المتخصّصة بهذا المحلّ، مع إنّ كون السواد من حيث طبيعته النوعية ليس بممتنع عليه حصولُه في هذا المحلّ أو غيرِه، بل ممكنٌ عليه بالإمكان الخاصّيّ. ويُحمل على زيد أنه قد ولَدَه عمرو، فلا يزول عنه صحّة هذا الوصف و«لا يمكن» حصولُ وصف آخر ـ وهو أنّه قد ولده خالد ـ وإن كان كونُه «قد ولده عمرو» عارضاً لماهية الإنسانية.

وإن فرض الخصمُ أنّه يُخلَق مرّةَ أُخرى فيولّده خالد، فكونه «قد ولده خالد أوّلَ مرّةٍ» حصولُه ممتنع أن يكون أبداً، وإن كان عارضاً للماهيّة الإنسانيّة. وأمس محالٌ أن يكون مستقبلاً، وإن كانت الأمسيّة عارضةً لطبيعة اليوم، واليوم من حيث طبيعته يمكن أن يكون في المستقبل.

[٣]
فصل
في الجوهر والعرض

(١٥) **اعلم** إنّ الموجود: إمّا أن يصحّ أن يقال: إنّ أنيّته ماهيّته أو لا يصحّ فالذي يصحّ أن يقال: «أنّيّته ماهيّته» عليه مَباحث ستأتي.

وكلامُنا الآن في ما وجودُه زائدٌ على الماهية،

فلا يخلو: إمّا أن يكون في محلّ أو لا يكون، ويعنون بكون الشيء في المحلّ، أن يكون في شيء، لا كجزءٍ منه مُجامعاً معه بالكلّية، لا يصحّ مفارقته عنه. ولما نُسب أمورٌ إلى اشياء بأنّها، «فيها» فكان لفظة «في» فيها بالاشتراك. وفي بعض المواضع قد تكون على سبيل التجوّز، فإنّ كون الشيء في الزمان، وكون الجزء في الكلّ، وكون الشيء في المكان، وكون الخاصّ في العامّ، وكون الكلّ في الأجزاء، وكون الشيء في الخصب والراحةِ، وكونه في الحركة ليس لفظة «في» في جميعها بمعنىً واحد، فكون الماء في الكوز ليس بمعنى كونِ الشيء في الشهر والسنةِ وكون السواد في الثوب، بل لفظة «في» يختلف معناها في هذه المواضع إذ لا اشتراك بينها في معنىً يعمّ الكلّ، ولا يجمع الكلَّ إلاّ إضافةٌ مّا، وليست نفس الاضافة مقتضيةً لنسبةِ «في»، فإنّ «مع» و«على» وغيرهما تدلّ على إضافةٍ مّا، والإضافة المكانيّة تُغاير الإضافة الزمانيّة في ذاتها، وإذ لم يكن نفس الإضافة مراداً بلفظة «في». وخصوصُ الإضافة مختلفٌ فيهما، ولكلٍّ واحدٍ مَدخلُ في معنى «في» فاللفظ فيهما بالإشتراك.

وأما كون الكلّ في الأجزاء فهو بالتجوّز أَشبهُ إذ الكلّ مجموع الأجزاءِ ولا يكون في كلٍّ واحد أيضاً، ويقال: إنّ الجزء في الكلّ، فلا يكون بمعنىً واحدٍ كون الجزء في الكلّ، والكلّ في الجزء، فيشتملَ الشيء على المشتمل عليه!

سؤال: يجمع الكلَّ الاشتمال والإحاطةُ.

جواب: يرجع الكلام إلى الاشتمال والإحاطة، فإنّه ليس اشتمال الزمان على الشيء كاشتمال المكان عليه.

سؤال: يجمعهما الظرفية.

جواب: يعود الكلام إلى الظرفية، فإنّه ليس ظرفية الزمان بمعنَى ظرفيةِ الماء للكوز، وكون الشيء في الحركة أيضاً بالضرورة يختلف معنى كون الحركة فيه، ولا يخلو الكون في الخصب والحركةِ عن تجوّزٍ مّا، وليس علينا أن ننظر في إن أيّ المعاني تجوّزيٌّ وأيّها حقيقيٌّ، وما ذكرناه أيضاً كان فضلاً على المهّم. فلو كان لفظة «في»، في الكلّ، أو في البعض بمعنىً واحدٍ فقولنا: «الموجود في شيء لا كجزءٍ منه شائعاً فيه بالكلّية مع امتناع المفارقة عنه» ـ أي «مفارقة» المنسوبِ بـ «في» عن المنسوب إليه ـ إن كان مُمّيزاً لِذي المحلّ من حيث هو ذو محلّ عن المشاركات في أمر معنويٍّ، فكان يمتاز بالشيوع والمجامعةِ بالكليّة عن كون الخاصّ في العامّ وكونِ الشيء في الزمان والمكان، وبعدمِ جواز الانتقال عن «كون الشيء في» المكان أيضاً والخصبِ وغيره.

وربّما كان لا يحتاج إلى ذكر امتناع المفارقة والانتقالِ أيضاً، فإنّ ما سوى ذي المحلّ ليس بشائعٍ في الشيء بالكلّية من المحاملِ الغير التجوّزية، وإذا كان اللفظ مشترَكاً فلا يكون ما ذُكر من القيود فاصلاً معنويّاً إذ اللفظ المشترك لا يحتاج إلى أمرٍ مميّزٍ كما كان المعنى المشتركُ يحوج، بل اللفظ المشترك ينصرف إلى معنىً بقرينة لفظية أو معنوية، ويُعرَّف باسم آخر للشيء، فاشتراك اللفظ لا يحوج إلى المميّز الفاصلِ المعنويِّ لأنّه ليس بجنس أو معنىً عامّ، فالمذكور في شرح الموجود في المحلّ بالنسبة إلى محالّ الاشتراك كقرينةٍ للفظة «في» ويجري مجرى الرسم، والقيودُ فيه كالفصل والخواصِّ المميّزةِ مع مساهلة، و«لا كجزءٍ» احترزوا به عن كون الجزء في الكلّ كاللونية في السواد والحيوانيةِ في الإنسان، فإنهما شائعان وليس ما نُسبا إليه بـ«في» محلَّهما، وهذا ايضاً فيه مساهلةٌ مَا.

(١٦) **وكان الأوّلون** في اصطلاحهم الجوهر هو الموجود لا في محلّ

والعرض هو الموجود في محلّ، ومن عهدِ **أرسطو** خصّصوا اسمَ الجوهر بالموجود ـ الذي وجودُه غيرُ ماهيّته ـ الذي لا يكون في موضوعٍ، والعرض بالموجود في موضوعٍ، ويُعنَى بالموضوع المحلُّ المستغنى في قوامه عن حالّه من حيث هو كذا.

فالجوهر موجودٌ لا في موضوع أي ليس في محلّ يستغنى عنه سواءٌ لم يكن له محلٌّ أصلاً، أو يكون له محلّ لا يستغنى عنه محلُّه، فإنّ كِلَيْهما اشتركا في أنّهما ليسا في المحلّ المستغنى عنهما.

والعرض هو الموجود في موضوعٍ أي في محلٍّ يستغنى عنه المحلُّ، ولا منازعة معتبرة بين الفريقَين على التحقيق وأمر الاصطلاح سهلٌ.

والموجود في المحلّ ينقسم إلى قسمَين: إلى ما يستغنى عنه محلُّه في قوامه ولا يحصل منه نوعٌ متأصّلٌ وهو العرض ومحلّه هو الذي يسمَّى بالنسبة إليه موضوعاً، وإلى ما لا يستغنى عنه محلّه، ويحصل منه نوعٌ متأصّلٌ ويُسمَّى صورةً ومحلُّه بالنسبة إليه هيولى. ـ والجوهر: إمّا نوعٌ جسمانيٌّ بحتٌ، أو جزءُ نوعٍ جسمانيٍّ بحتٍ، أو ما ليس بنوعٍ جسمانيٍّ بحتٍ ولا جزءِ نوعٍ جسمانيٍّ بحتٍ وهو المفارق، وينقسم إلى ما يُدبِّر الأجسام ـ وهو النفس ـ وإلى ما لا يدبّرها ولا يكون له معها علاقةٌ مّا ـ وهو العقل ـ، والجوهر الذي هو نوعٌ جسمانيٌّ هو كالسماء والماء والنارِ، وجزء هذه هي الصورة النوعية والصورة الجرمية والهيولى، فإنّ الجسم جزءٌ لأنواعِه، فجزءاه من أجزائها. هذا على قاعدة مَن يرى للجسم صورةً جرميةً وأُخرى طبيعيةً، ونشير إلى مُقاوَمات الطوائف في بعضها.

المشرع الثاني

في المقولات وإثبات عرضيّة بعضها وجوهريّة بعضٍ وأبحاث تتعلّق بها

[١]
فصل
«في مباحث تتعلّق بالجوهر»

(١٧) وقد آن أن نذكر المقولات العشر، ونذكر ما قيل فيها ونسامح في الحكاية عن القوم في الحصر في أكثر المواضع، ثمّ نذكر بعد ذلك تلخيصاتٍ ومقاوماتٍ في الحصر وغيره.

فمن الأجناس العالية التي لا جنسَ وراءها الجوهرُ، وقد عرّفناه على ما نذكر. وليس الوجود جنسًا يعمّ الجوهرَ والعرضَ، فإنّ الوجود قد بيّن إنّه خارجٌ عن الماهيّات الجوهريّة والعرضيّة، والطبيعةُ التي يلحقها الجنسيةُ لا يجوز أن تكون خارجةً عن ماهية الأنواع، فالوجود عرضيّ وهوعرضٌ عامٌّ لا جنسٌ. وربّما علّلوا في كونه «ليس بجنسٍ» وقوعَه بالتشكّك، وهؤلاء هم الذين يقولون إنّ السواد الأشدّ يمتاز عن الأنقص بفصلٍ، وإذا كان السواد له مفصلٌ مُقسِّمٌ، فيكون السواد جنساً وهو واقعٌ بالتشكّك، فبعض الجنس واقعٌ بالتشكّك، وقالوا: لا شيءَ من الأجناس بواقعٍ بالتشكّك!

قالوا: ومن خواصّ الجوهر إنه لا ضدّ له، فإنّ الضدَّين على اصطلاحهم هما: الذاتان الغير المجتمعَين اللذان من شأنهما التعاقب على موضوعٍ واحدٍ، وبينهما غايةُ الخلاف، والجوهر لمّا لم يكن له موضوعٌ لا يكون له ضدٌّ، بلى إن أُخذ في تعريف الضدَّين ـ مكانَ الموضوعِ ـ المحلُّ فبعض الجواهر كان لها ضدٌّ كالصور، وإذا اعتُبر غايةُ البُعدِ فلا يكون بين جميع الصور تضادّ أيضاً، بل صورة الماء ليست بضدٍّ لصورةِ الأرض، إذ ليس بينهما غاية البعد الذي بين صورة الناريّة والمائية، وبين صورة الأرضية والهوائية، ومع أنّه يُورَد مكانَ «الموضوع» في حدّ الضدَّين «المحلُّ» لا يكون للجوهر على اصطلاح **افلاطون**، ومَن قبله ضدٌّ إذ لا محلّ للجوهر على اصطلاحهم.

ومن أحوال الجوهر الغير العامّة لجميع الأعراض أنّه لا يشتدّ. قالوا: ولا يضعف، وهذا لاستحالة التضادّ فيه، فإنّ الاشتداد والضعف إنما يكون بين الضدّين، وهذا ليس خاصّةً للجوهر فإنّ الكَمّ أيضاً لا يقبلهما على ما سيأتي فيه الكلام.

وقال بعض الناس: إنّ الجوهرية إنما لا تقع بالتشكّك لاستحالة الاشتداد والضعف فيه، وهذا على رأي المشّائين خطأٌ أيضاً، فإنّه ليس جميع التشكّك يكون بالاشتداد والضعف، إذ الموجود على البارئ أوْلَى منه على الممكنات ولا اشتدادَ ولا ينقص فيه ـ على ما اشتهر عنهم ـ ولا تضادَّ. ويقسمون الجواهر إلى جواهرِ أولَى كالاشخاص، وإلى الثواني كالأنواع، وإلى الثوالث كالأجناس.

فقالوا: الأشخاص أَوْلَى بالجوهرية من الأنواع، لأنّها أحقّ بالمعنى الذي باعتباره وقع تسمية الجوهرية، وبه عُرّف الجوهر وهو «الموجود لا في موضوع»، فإنه عُهد الوجود لا في موضوع وعُرف ذلك من الأشخاص، وسبق التسمية للأشخاص، والمفارقات أيضاً أَوْلَى من غيرها لأنّها أسبقُ السوابق في الوجود، والأنواع أَوْلَى بالجوهرية من الأجناس. فإنّ الطبيعة النوعية أَقربُ إلى التحصيل، وأَتمُّ ـ في نفسها وفي جواب من يسأل عن الشيء: «بما هو» ـ من الجنسية.

(١٨) **بحث**: وربما قال لهم قائل: ألستم قلتم إنّ الجوهر جنسٌ والجنس لا يقع بالتشكّك؟ فإن قلتم: وجُدتِ الأَوْلَويّة دون التشكّك استرواحاً إلى إنّ التشكّك يختص بما يجري فيه الاشتداد والضعف، فهو خطأٌ لِما ذُكر في الوجود على الواجب وغيره مع أنّه يقع بالتشكّك. وإن قلتم: لا أَوْلَويّةَ في الجوهريّة، فبطل قولُكم إنّ الجواهر الشخصية أَوْلَى بالجوهرية من الأنواع، والأنواع من الأجناس، بل كان يجب أن تقولوا: بعضها أَوْلَى «بالوجود» من بعض لا «بالجوهرية». ولا يصحّ أيضاً أن يقال: إنها أَوْلَى بالوجود العينيّ، إذ النوع والجنس كلّيّان لا وجودَ لهما من حيث الجنسية والنوعية ليكون الوجود العينيّ عيهما بالتفاوت، اللهمّ إلاّ أن يُعنَى بالكلّيّ الطبيعةُ فحسبُ سواءٌ كانت في الأعيان، أو في الذهن كما حكينا الاصطلاح عن بعضهم في المنطق.

وحينئذ لا يكون الشخصُ أَوْلَى بالجوهرية من النوع أيضاً، فإنّ الشخص زاد على الطبيعة النوعيّة بأعراضٍ زائدةٍ وجوهريةُ زيدٍ باعتبار طبيعة الإنسانية لا باعتبار سواده وبياضه، فلا معنى على التقديرات لهذه الأَوْلَوِيّة في الجوهرية، ولا لهذا الاعتذار حتى إِنّ بعضهم صرّح بأنّ الجوهرية واقعةٌ بالتشكّك ولكنّها لا تقبل الاشدّ والضعفَ وصرّح بأن الوجود ليس بجنس لوقوعه بالتشكّك على أشياء، فيناقض كلامه. ـ ويقولون أيضاً: أنّ كلّيَّ الجوهر أيضاً جوهر.

(١٩) **بحث وتعقّب**: فإن عُني بالكلّيّ لا ما لا يمنع الشركة بل الحقيقةُ فحسبُ، كيف كانت ـ ذهنيةً أو عينيةً ـ فيكون لهذا وجهٌ، وإن عُني به الكلّيّ الذي في الذهن وله محلٌّ ـ وهو الذهن ـ ومحلُّه الذي هو الذهن مستغنٍ عنه ـ فإنّه يزول عنه صورة الجواهر وتعود ولا يتبدّل بها في نفسه ـ «فلا!».

وقولهم: إنّ المعقول من الجوهر، جوهرٌ لأنّه موجودٌ لا في موضوعٍ بمعنى أنّه ماهية إذا وُجدت تكون لا في موضوع، والمغناطيس الذي هو في الكفّ لا يجذب الحديد بالفعل، ولكنّه بحيث إذا كان لا في الكفّ يجذب الحديد ففي قوّته الجذب وإن كان في الكفّ، فكذلك المعقول من الجوهر هو بحيث إذا وُجد يكون

لا في موضوع، وهو غلطٌ من حيث تضييع الاعتبارات وأخذِ الكلّيّ مكان الجزئيّ، والمغناطيس الذي في الكفّ يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد، وأما الكلّيّ ذاته التي في العقل مستحيلٌ وقوعُها في الأعيان واستغناؤُها عن موضوع، بلى يجوز أن يوجَد شيء هي مثالٌ له من وجهٍ، ويكون مستغنياً عن الموضوع، وكما لا يلزم من استغناء ما يشبه الشيء من وجهٍ، استغناءُ ذلك الشيء ـ كما هو ظاهر من حال الجوهر الذهنّي إنه لا يصحّ استغناؤه عن المحلّ والموضوعِ الذي هو الذهن، وإن كان الجوهرُ الخارجيُّ الذي يطابقه من وجهٍ مستغنياً عن المحلّ والموضوع ـ فكذلك لا يلزم من كون الخارجيّ موجوداً لا في موضوعٍ كونُ الذهنيّ موجوداً لا في موضوع، فلا يلزم من جوهرية الخارجيّ جوهريةُ مثالِه، بل الذهنيّ مثال الجوهر لا أنّه جوهرٌ ومثالٌ، فهؤلاء أخذوا مثالَ الشيء مكانَه.

ومن الشكوك التي أوردوها على أنفسهم أنّكم قلتم: الجوهر جنسٌ ولا يقع بالتشكّك، ومن المعلوم إنّ الهيولى والصورة سببان للجسم، فلا بدّ من تقدّمهما إلى الجسم بالجوهرية، وقد قيل إنّ الجوهرية لا تقدُّمَ ولا تأخّر فيها.

وأجابوا عن هذا بأنّ التقدّم والتأخّر إذا أُضيف إلى شيئَين فقد يكون بذاتَيهما كتقدّم وجودٍ على وجودٍ كما لوجود العلّة على وجود المعلول، فإنّ التقدّم ههنا في ذات العلّة وفي نفس وجودها على وجود المعلول، وقد يكون التقدّم والتأخّر الذي نُسب إلى الشيئَين باعتبار أمرٍ ثالثٍ كتقدّم زيد على عمرو بزمانٍ، وكتقدّم شخصِ الأب على الابن، لا في الإنسانية ـ فإنها فيهما بالسواء ـ بل بالوجود والزمانِ وذلك معنىً زائدٌ على الماهية. فقالوا: تقدُّمُ الهيولى والصورةِ على الجسم إنما هو بالوجود، وهو معنىً زائدٌ على حقيقة الهيولى والصورةِ والجسم، فالوجودْ متقدّمٌ على الوجود بالطبع لا بأمرٍ زائدٍ.

أَمّا الجوهرية ـ وهي الوجود لا في موضوع ـ فيهما بالسواء، فإنه ليس بعض منها أَوْلَى بالوجود لا في موضوعٍ من البعض. وبهذا أُجيبَ أيضاً عن قول مَن قال: إنّ الهيولى والصورة ليستا بجوهرَين لأنّهما مبدأ الجسم، فتتقدّمان عليه بالطبع.

والتقدّم والتأخّر تنافي الجوهرية. وهؤلاء غفلوا عن أنّ التقدّم والتأخّر بالوجود، والجوهريّةُ إذا كانت هي كون الشيء موجوداً لا في موضوعٍ، فكما إنّ الجسم موجود لا في موضوع فجزءاه كذا.

(٢٠) **بحث وتحقيق**: وجواب هذا الأخير بيّنٌ. وأما الذي قال إن الجوهرية تقع بالتشكّك له معاودة بأن يقول: الجسم مركّب من الهيولى والصورةِ، والمجموع هويّتُه تحصل من الأجزاء، فلولا جوهرية أجزائه ما كان المجموع جوهراً. فكما أنّكم قلتم: لحقتِ الجسمية بالإنسان بتوسّط الحيوان، فكذلك لحقتِ الجوهرية بالمجموع ـ الذي هو الجسم ـ بتوسّط جوهرية جزأيه، وكما أنه لولا جسمية الحيوان ما كان الإنسان جسماً، فكذا لولا جوهرية الجزءَين ما كان مجموعهما جوهراً. ثمّ إذا كانت الجسمية لاحقةً بالإنسان بتوسّط الحيوان، فالجوهرية بالحيوانِ أيضاً لحقت بواسطة جسميتِه أو نفسِه، فيكون الجوهر بالجسم أو بالنفس أَوْلَى منه بالمجموع. ومَن يثبت إنّ الوجود لا صورة له في الأعيان فالعلل والمعلولات الجوهرية لا تتقدّم بالوجود لأنه وصفٌ اعتباريٌّ عنده لا وقوعَ له في الأعيان، فلا يبقى التقدّم إلا بالذات والجوهرِ.

وربما ينازعهم منازعٌ من طريق آخر، وهو أنّه لما بيّن أن الهيولى جعلها غير جعلِ الصورة فهما موجودان ومجموعهما جسم، فالجسم لا جوهرية له في نفسه. فإنه ليس ههنا إلا هيولى وصورة، ومعنى الاجتماع بينهما ومعنى الجمعية بينهما اعتباريٌّ، أو عرضٌ من الأعراض، فلا يحصل به جوهريةٌ ثالثةٌ غير ما للهيولى والصورة، والمجموع ما زاد على الجزءين إلاّ بالاجتماع وهو عرضٌ، فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع. والشيء الواحد لا يصحّ أن يكون جوهراً وعرضاً كما ظنّ بعض الناس، فقال: العرض جزء المركّب منه ومن الجوهر، والمركّب جوهرٌ، فالعرض المأخوذ جزءاً للمركّب جزءٌ للجوهر، وكلُّ جزءٍ للجوهر فهو جوهر، فالعرض المأخوذ جزءاً للمركّب جوهر. وهو خطأٌ لِما أشرنا إليه في باب المغالطات.

واحتجّوا من طريق آخر، فقالوا: العرض الذي في المركّب ليس لا كجزءٍ منه، وكلُّ ما هو في شيء ليس لا كجزءٍ منه، فليس بعرضٍ فيه. وهذه الحجّة يلزم منها أنّ العرض الذي في المركّب ليس بعرض فيه ـ وهو صحيح فإنّ المركّب ليس موضوعاً له ـ بل الجزء الآخر للمركّب، ولا يلزم من لا كونه عرضاً فيه لا كونُه عرضاً في نفسه، أو عرضاً في الجزء الآخر، فوُجد في المركّب شيء له موضوعٌ في نفسه، فوُجد فيه شيء هو عرضٌ في نفسه وليس عرضيّتُه بالنسبة إلى المركّب، بل إلى شيءٍ آخر، فالسواد لا يلزم من لا كونِه عرضاً في السماء أن لا يكون عرضاً في نفسه. ولو كانوا قالوا «المنسوب إلى شيءٍ بِفِي إن كان على أنه موضوعه فهو عرضٌ فيه، وإن لم يكن على أنه موضوعه فهو جوهر فيه» لكان لهذا الكلام اتّجاهٌ، بل كان التقسيم على غير هذا الوجه.

ومما احتجّ به الجمهور في أن كلّيّات الجواهر: جواهر أنه إن لم يكن الماهيةُ ـ التي هي جوهر في الأعيان ـ جوهريتُها لذاتها كانت الجوهريةُ عارضةً بسبب خصوصِها وجزءيّتِها، فلا تكون ذاتيةً ولا لازمةً. وإن كانت الجوهريةُ لنفس الماهية فيكون كلّيات الجواهر أيضاً جواهرَ. وأيضًا إن كان الإنسان جوهراً لكونه زيداً ما كان عمرو جوهراً، فليس الجوهرية اللإنسانية، وبمثل هذا اثبتوا إن أجناس الجواهر وفصولَها جواهر.

(٢١) **بحث وتعقّب:** أَمّا الحجّة الأولَى فيقدح الخصم فيها بأنّ حقيقة الإنسانية التي في الذهن مثالٌ مطابقٌ للإنسان الخارج ولا يشاركه في الحقيقة، فإنّ مثال النوع لا يلزم أن يكون هو النوع، ولو كان مثالُ الإنسان إنساناً ـ والمثالُ بالضرورة حالٌ في محلٍّ وهو النفس ـ أو ما شئتَ خُذُه ـ ولا يتصوّر لذاته المتشخّصة بالذهن مفارقتُه وقيامُه بذاته ـ فكان نوعٌ واحدٌ منه قائمٌ بذاته، ومنه ما لا يقوم بذاته، ومن عيون قواعدِهم إن الطبيعة الواحدة لا يصحّ أن يكون منها قائمٌ بذاته ومنها حالٌّ في غيره، إذ لو كانت الطبيعة مستغنيةَ عن المحلّ لَتحقّق الاستغناءُ معها حيثُ تحقّقتْ، فلو كانت صورةُ الجسم في النفس مشاركةً للجسم الخارجيّ

في الحقيقة الجسميّة لاستغنى «الصورة» عن المحلّ كاستغنائه، وإن كانت صورةُ الجسم في الذهن تُشارك الأجسامَ في الحقيقة ـ والجسم يُتصوّر عليه حركةٌ مّا، وخروجٌ عمّا هو فيه إلاّ أن يمنعه أمرٌ خارجٌ عن الجسمية ـ فكان يصحّ أن ينتقل صورةُ الجسم عن نفسٍ إلى غيرها، والجسم يُشار إليه بإشارة حسّيّة فكان مثالُ الجسم يشار إليه.

وإن أَلَحَّ مُلِحٌّ وارتكب مرتكبٌ إنّ مثال الجسم الذي في النفس يُشارك الجسمَ في الحقيقة وهو جوهرٌ أيضاً وهو حالّ في النفس ومحلُّه مستغنٍ عنه ـ فإن تلك الصورة وأمثالُها تنتفي عن النفس ولا يختلّ حالُ النفس ـ فيجب أن يعلم إنّ مثال الجسم له ذاتٌ واحدة، فتكون هي جوهراً أو عرضاً، موجودةً في موضوعٍ أو موجودةً لا في موضوع، أو هي عرضٌ بالفعل ـ من حيث هويّتها المتقرّرة في المحلّ المستغنى ـ وجوهرٌ بالقوة، ثم كيف يكون لها جوهريةٌ بالقوة ويستحيل عليها الاستغناء؟ بل جوهريتُه لكونه مثالاً للجوهر، ولا يلزم لمثال الشيء مشاركته له في جميع الأشياء. هذا في أنواع الجوهر.

وأما مجرَّدُ مفهومِ الجوهر من حيث هو كذا فسيأتي عليه الكلام. ثم يقول هذا الخصم: إِنّ الإنسانية الواقعة في الأعيان هي جوهرٌ وجوهريتها لذاتها، والتي في الذهن لا تشاركها في حقيقة الإنسانية، بل هي مثال الإنسانية، ولهذا مثالُ الإنسانية لا يمشي ولا يتغدى ولا يتكلّم، بل يعرض فيه مثالُ التغذّي والمشي وغيرهما، وإذا لم يكن «التي في الذهن» مشارِكةً للحقيقة الخارجةِ فلا يلزم ما قلتم «إنه إن لم تكن جوهراً يكون الجوهريةُ عارضةً لتلك الحقيقة» بل يكون الحقيقة جوهراً في ذاتها، والمثال مثالٌ للحقيقة لا نفسُ الحقيقة، وكما إنّ مثال الحيوان في الذهن فيه مثالُ التغذّي والنموّ لا التغذّي والنموُّ ففيه مثالُ الجوهريّةِ لا الجوهريّةُ. وأمّا مثال زيد وعمرو فإنّ جوهريتهما لإنسانيتهما وهي التي يحصل منها المثالُ المطابقُ للكّلِ حتى إذا أُريد بالكلّيّ طبيعةُ الشيء فحسبْ ـ كانت في الذهن أو في العين، منعت الاشتراك أو ما منعت ـ فيكون من الكلّيّ جوهرٌ وهوالواقع في الأعيان. ثم قد بيّنّا

في باب المغالطات إنّ مثل هذه التعليلات فاسدٌ أعني ما ذكروا في زيد وعمرو.

وعلّل بعضُهم كون الجزئيّ أَوْلَى بالجوهرية من الكلّيّ بأنّ الكلّيّ لا يُعقَل كلّيتُه إلاّ بالقياس إلى الجزئيّ، وأورد على نفسه سؤالاً وهو إنّ الجزئيّ أيضاً لا يُعقَل إلاّ بالقياس إلى الكليّ، وأجاب عنه: بأنّ هذا هو الجزئيّ الإضافيّ، أما الجزئيّ الغير المضاف فلا حاجة في تصوّره إلى الإضافة.

(٢٢) **تعقّب**: وهذا الجواب: صحيح. وأما قوله: «إنّ الكلي لا يعقل إلاّ بالقياس إلى جزئي» فمن حيث هو كلّيٌّ ـ بمعنى إنه لا يمنع الشركة ـ لا شكّ فيه، ولكنّ الإنسان الكلّيّ وإن كان في كلَيته يحتاج إلى الإضافة، فالإضافة لحقته من حيث صحّة اشتراك الكثرة لا من حيث نفس المتصوّر، فهذا وجهُ حاجتِهِ في كلّيته إلى الجزئيات لا في معناه، وكان من حقِّه أن يبيّن الأَولَويّةَ في المعنى لا في الإضافة الخارجة عن المعنى. وقولهم: «إنّ الفصول أجزاء الجوهر وجزء الجوهر جوهرٌ» قد عرفتَ حالَه في باب المغالطات وإنّ هذا البيان الغلط كيف تطرّق إليه.

ومن خاصّيَة الجوهر كونُه مقصودًا بالإشارة الحسّية، وهذا لا يعمّ جميع الجواهر، فإنّ المفارقات لا يصحّ إليها الإشارة، ولا الجواهر الكلّية كما يقولون. قالوا: ومن خواصّه كونُه مقصودًا بالإشارة العقلية.

وظنّ بعضُهم: إنّ هذا يعمّ جميعَ الجواهر، وهو خطأ، فإنّ الجوهر الجسمانيّ الجزئي غيرُ معقولٍ على ما اشتهر عندهم، فلا يُشار إليه باشارة عقليّة إلا بالعرض، فإنّ الإشارة العقلية إدراكيّةٌ وهي دلالة عقلية. والعرض الجزئيّ لا يُشار إليه باشارة عقلية ولا حسّيةٍ: أما الحسّية فلأنّ ذاته لغيره فيُقصّد بالإشارة موضوعْه، وأما العقلية فلأنّ الجزئيّ من حيث شخصيته لا يُعقَل.

ومنهم: مَن يجوّز كونَ العرض مقصوداً بالإشارة العقلية بناءً على إنّه يُعقَل دون الإضافة إلى المحلّ وحينئذ يرتفع الفرق، فإنّ الجوهر الجزئيّ والعرض الجزئيّ اشتركا في إنهما لا يقصدان بالإشارة العقلية من حيث جزئيّتهما، والجوهر والعرض الكلّيان اشتركا في صلاحية أَن يكونا مقصودَين بالإشارة العقلية على رأي هذا القائل.

ومنهم: من منع المقصودية بالإشارة العقلية في غير المفارقات، وإذا استُكشف عن معنى القصد بالإشارة العقلية لا يبقى نزاعٌ وهذه الأشياء امرُها قريبٌ.

ومن خاصّيّة الجوهر أنّ الواحد منه قد يكون موضوعاً لأضدادٍ كثيرةٍ لتغيّره في نفسه لا كالظنّ الصادِق إذا كذب لتغيّر الشيء الخارجيّ، فإنّ صيرورته كاذبًا بعد الصدق ما كان لتغيّره في نفسه.

وقالوا: «لا كَكونِ السطح الأسود إذا صار أبيضَ» فإنّه ليس لتغيُّره في نفسه، بل لتغيُّرٍ في الجسم.

وقولهم: «يقبل الأضداد بتغيُّره في نفسه» لا يعنون به انّ ماهية الجوهر تتغيرفي ذاتها. بل أن يكون التغيّر واقعاً لذاته بالنسبة إلى هيئاته، ويكون محلُّ هذا التغيُّر باعتبار الهيئات ذاتَه. وهذا لا يعمّ جميع الجواهر، فإن العقليات لا تتغيّر أصلاً، وأما النفوس البشرية فيجوز فيها هذا التغيّر باعتبار الأخلاق والملكاتِ والاعتقاداتِ. والكلّيات من الجواهر ـ على ما يرى القومُ إنها جواهر ـ لا تتغيّر، والجسم الكلّيّ كونُه مقولاً على الأسود والأبيض ليس لتغيّره في ذاته بل لمطابقته للمختلفات في الألوان وغيرها. ولا ينبغي أن تتوهّم إنّ الأعراض الكلّية تقبل الأضداد وتتغيّر لِما تتخيّل إنّ اللون المطلق يصحّ كونه سواداً وبياضاً فهو تغيُّرٌ له في ذاته، فإنّ اللون المطلق نسبته إلى الجميع سواءٌ. وأما السواد إذا زال وحصل البياضُ فليس بانسلاخ فصلِ السواد عن اللونية وبقاءِ اللونية بعينها وطروِّ البياض عليها، بل السواد إذا بطل فصلُه بطلت لونيّةٌ كانت له وحصلت لونيّةٌ أخرى، هذا دفعٌ للوهم فيه بحث آخر سيأتي.

ومن خواصّ الجوهر أنّ وجوده لذاته وليس هو لغيره، وهذا يختصّ بالجواهر التي لا محلّ لها. أما الصور والكلّيات على رأي المشّائين فهي جواهر ووجودُها لغيرِها إذ ليس قيامُها بذاتها.

ومّما هو ظاهر من قواعد المشّائين إنّ الهيئات وجودُها في نفسها وجودُها لمحلّها، وليس أن يحصل لها وجودٌ، ثم يلحقها وجودُها في محلّها، بخلاف

كون الشمس في فلكها: فإنّ كونها في الفلك ليس نفسَ وجودِها ولا مانع عن توهُّم الشمس كائنةً في غيره، وله تحقيق فيما بعد.

[٢]
فصل
في الكمّ وما يُذكَر فيه وفي عرضيّته

(٣٣) **إنّ من الأجناس العالية الكمّ**، وإذا كانت هذه الأشياء هي الأجناسَ العاليةَ فظاهرٌ أن لا يكون لها حدٌّ إذ لا جنسَ لها ولا فصلَ، ولا يعمّ المقولات إلا الوجودُ، وقد بُيّن إنه ليس بجنس، ويعمّ التسعةَ العرضيّةُ وهي من لوازم الأعراض كالسواد والبياض. وعلّلوا بأنّا نعقل السواد أولاً، ثم نعقل إضافتَه إلى محلّ، فنسبته إلى المحلّ المستغني تابعة لماهيّته عرضيّة لها. وهذا الوجه أَصلَحُ من قولهم: «أنّا نعقل السواد أو نوعاً غيره من الأعراض ونشكّ في عرضيّته، فالعرضيّة ليست بذاتية له» فإنّ هذا التبيين يتوجّه في الجوهر بعينه، فإنّهم يبيّنون إنّ الصور جواهرُ والفصول جواهرُ وكلّيات الجواهر جواهرُ بحججٍ. فيقول القائل: عقلْناها وشككْنا في جوهريتها، فالجوهريّة أيضاً عرضيةٌ، وقد قيل إنها جنسٌ، وإذا سلّموا هذا فعسى أن يصعب عليهم إثبات كثيرٍ من الأجناس.

وأَمّا نحن فنذكر في تفصيل القسطاس الذي أوردناه في التلويحات ههنا ضابطاً نافعاً في الأجناس والفصولِ والصفاتِ كالشيئيّة والوجودِ وغيرِهما. وإن أعتذر معتذرٌ منهم بإنّ الذي يشكّ في جوهرية فصلٍ، أو صورةٍ إنّما هو لعدمِ تنبّهِه لمعنى الجوهر أو معنى ذلك الفصل أو الصورة، فليقولوا في السواد، وغيرِه من الأعراض مِثلَ هذا: من إنّه إنّما يشكّ في عرضية السواد مَن لم يفهم معناه أو معنى الجوهر، أو الجسمِ ومعنى العرضية.

والكَمّيّة قابلة لذاتها المساواة واللامساواة ـ أي التفاوت ـ والتجزّي واللاتجزّي، وهذا قد يوردونه رسماً، وإن كانت المساواة لا تُعرَّف إلاّ بأنّه اتّفاق

في الكمّيّة فعرّفوا الشيء بما يُعرَّف بالشيء، والمتميّزون يوردونه في مَعْرَض جُمَلٍ، وذكرِ خواصَّ لا على سبيل تحديدٍ.

والجمهور أوردوا على أنفسهم سؤالاً، وهو إنّكم قلتم إنّ التجزّي والقطع والفصل إنما يقبله المادّةُ، فإنّ الاتّصال لا يقبل الانفصال، وههنا أوجبتم إنّ التجزّي واللاتجزّي يقبله الكمُّ لذاته، وفيه ضرب مناقضةٍ مّا. وأجابوا: عنه بأنّ التجزّي بمعنى القطعِ والانقسامِ بالفعل لا يقبله إلا المادّةُ، أَما التجزّي الذي هو بمعنى تأتي أن يُفرَض فيه شيءٌ غيرُ شيءٍ أويتوهَّم، فهو إنما يلحق الجسمَ بتوسّط الكمِّ فلا منافاة، وأيضاً لا يستبعد أن يكون المُعِدُّ للمادّة لقبول الفصل والتجزي الكم، ثم يقبل الكمُّ الفصلَ بالفعل بتوسّط المادّة وإن كان مُصَحّحُ القبولِ المقدارَ، ويجوز أن يصحّح أمرٌ وجودَ شيءٍ غيره ثم يقبل هو بالعرض ذلك الشيءَ، وتعلم انّ اللاتجزّي ـ الذي يقابل التجزّي المأخوذَ إنّه يقبله الكمُّ لذاته ـ ينافي الكمّية، وإن أُخذ اللاتجزّي بالفعل فليس من خواصه، ويخالف معنى التجزّي الذي مع السلب الذي دونه.

(٣٤) **وقسّموا الكمّ** إلى متّصل ومنفصلٍ، وقد سبق تفصيل ما لمعاني لفظ المتّصل، وغرضُنا ههنا ما أُخذ فصلاً للكمّ، فالكمّ المتّصل هو الذي يمكن أن يُفرَض له أجزاء يجمع بينها حدٌّ مشتركٌ هو نهاية الجزءَين. وقسّموا المتّصل إلى ما يصحّ ثباتُه وإلى ما لا يتصوَر ثباتُه إلا على سبيل تجدّدٍ، والذي يصحّ ثباتُه قسّموه إلى ثلاثٍ: منها الخطّ وهو الذي رسموه بأنّه الطول وحده دون عَرضٍ وعمقٍ، ومنه السطح وهو ما يرسمونه بأنّه طولٌ وعرضٌ فحسبُ، ومنه جسمٌ تعليميٌّ وهو الذي له طول وعرض وعمق. الجسم أتمُّ المقادير إذ ليس في الأعظام ما يشتمل على الأبعاد الثلاثة غير الجسم، فلهذا قيل: إنّه أتمّ الأعظام. ولمّا كان الطول والعرض والعمق أعراضاً على ما ذُكر ومجموعُ الأعراض عرضٌ، فالجسم التعليميّ عرضٌ، قد شُرح من قبلُ حال الشمعة التي يتبدّل عليها الأبعادُ وماهيتُها وجسميتُها باقيةٌ، فالجسم التعليميّ غير الجسم الجوهريّ.

وقد ذكروا إنّ الجسم التعليميّ يجرّده العقلُ أو الوهمُ عن المادّة، وقد ذكرنا مِن قبل كيفيةَ هذا التجرّد، وسنشير إليه فيما بعد.

وأما القسم الذي لا يصحّ ثباتُه إلا على سبيل التجدّد هو الزمان. وظُنّ إنّ المكان نوعٌ آخر من الكمّ خارجٌ عن الأقسام التي عُدّت، وهو خطأٌ، كيف وإذا اعتبرت حدَّه لم تجد فيه إلا أنه السطح الباطن للجسم الحاوي المماسُّ للسطح الظاهرِ من الجسم المحويّ، والظاهر والباطن، وكون الشيء حاوياً ومحويّاً من قبيل المضاف، والسطح نفسه من الأقسام المذكورة في الكمّ، فليس نوعاً آخر منه.

والكمّ المنفصل هو الذي ليس لأجزائه إمكانُ حدِّ مشتركٍ تتلاقى عنده، وهو العدد. وما يتوهّم إنّ السبعة ينفرض فيها واحدٌ هو حدٌّ مشتركٌ بين ثلاثةٍ وثلاثةٍ خطأٌ، فإنه إن فُرض في نوع من العدد كالسبعة آحادٌ مرتّبةٌ فيها واحدٌ متوسّطٌ، وعلى الجوانب آحادٌ بطلت نوعيتُه وصورتُه الواحدةُ، ثم إذا فُرض فيها واحدٌ بين اثنين يكون له طرفٌ إلى كلِّ واحدٍ فينقسم، فهذه الآحاد أمورٌ منقسمةٌ: إمّا اجسام أو سطوح صغار، وبالجملة هي كّميات متّصلة في أنفسها ويعرض لها الوحدةُ والعددّيةُ، وكلامنا في الكمّ المنفصلِ لا ما يعرض له الكمّ المنفصل، فإنّ الذي يعرض له ذلك قد يكون جوهرًا وقد يكون مقداراً، فالعدد ـ من حيث هو عددٌ ـ لا حدّ مشترك ولا إمكان لإنفراض ترتيبٍ ووسطٍ وطرفٍ فيه، ثم لا أَوْلَوِيّة لبعض آحاد العدد بالوسطية من بعضٍ.

(٢٥) وظُنّ أنّ القول نوعٌ آخر من الكمّ المتفصل، وليس بصحيح، فإنّ القول ليس في نفسه كمّيّةً وإن كان يعرض له كمّية من حيث العدد، وليس كلّ ما يعرض له العدد يكون كمّية ـ فإنّ العدد يعرض للجواهر ـ والقولُ يُفهَم مع قطع النظر عن العدد، فليست الكمّيةُ داخلةً في حقيقة القول.

ومّما ظُنّ إنه من الكمّ وليس منه الخفّةُ والثقلُ، فإنه لما سمع بعضُ الناس في العُرف: «فيهما مساواة وتفاوت» فظنّ إنهما من الكمّ، وقد عرفتَ إنهما مَيلانِ يحرّكان الشيءَ عن الوسط أو إلى الوسط، وليسا بكمّيتَين في نفسيهما، والمساواة

والتفات إنّما يقال عليهما باعتبار سرعةِ حركةِ إحدى كفّتَي الميزان وبطوءِها، فالمساواة الحاصلة في الوزن، ترجع إلى مقاومة شيئَين في جذب عمودِ الميزان، وإذا اشتدّ الجذب لإحدى الكفّتَين لزيادة ثقل الشيء يُسمّى «تفاوتاً». والخفّة والثقل يُوجِبان بحركتِهما لزوم مقادير باعتبار زمانٍ أو مسافةِ حركةٍ، ويُفرَض ثقلٌ، نصفَ ثقلٍ إذا قطع في زمانه نصف مسافته، فإما أن يكونا مقدارَين بذاتهما أو كميّةً، أو يكونَ في نفسهما جزءٌ يصحّ أن يكون عادّاً للكلّ فلا.

وقُسّم الكمّ في تقسيم آخر:

إلى ذي وضعٍ وهو الذي يُفرَض له أجزاء «ذات» اتّصالٍ مع ثبات، بحيث يصحّ أن يشار إلى كلّ واحد من أجزائه إنّه أين هو من الآخر، وإلى غير ذي وضع وهو الذي ليس له أجزاء ذاتُ اتّصالٍ وثباتٍ على ما ذكرنا، فذو الوضع انحصر في المقادير الثلاثة، أما الزمان من الكمّية المتصلة شارَكَ العددَ في أنهما من الكمّ الذي لا وضع له.

(٢٦) **وظنّ بعض** الناس إنّ الواحد لما كان مبدأ للعدد، فيلزم أن يكون عدداً، فأخذوا الوحدة من الكمّيات أيضاً وهو خطأٌ، فإنه ليس كلُّ ما يكون مبدأ للشيء يلزم أن يكون حقيقته حقيقة الكلّ، وليست الحيوانية إذا كانت جزءًا للإنسانية يلزمها أن تكون إنساناً، ثمّ كيف يتأتّى أن يُظنّ إنّ الوحدة كمّيةٌ، وحّدُّ الكمّية مفقودٌ فيها؟

فلا يقال: للوحدة «عددٌ» إلا بتجوّز، وظاهرٌ للفطرة السليمة إنّ الوحدة لا تُعَدُّ ولا تكمَّم.

والذي ردّ على الزاعم إنّ الوحدة عددٌ بإنّها لو كانت عدداً لاتّصفت بخواصّ العدد من الزوجية، والفردية صادَر على المطلوب الاول، والذي لا يتحاشى من أن يأخذ الواحد عدداً لا يتحاشى أن يأخذه فرداً، فإنّ كونه غيرَ منقسمٍ بمتساويّين ظاهر، وإنما امتنعتِ الفرديةُ لامتناع العددية، وهو مثبت للعدديّة على الواحد، وأَجودُ ما يقع به الألزامُ تعيينُ معنَى العدد، فإنه لا يجمع الواحدَ والعددَ معنىً صالحٌ لأنِ يكون اسمُ العددِ عليهما دون اشتراكٍ أو تجوّزٍ.

والذين ظنّوا إنّ الوحدة كمّية قالوا: إنّ النقطة أيضاً كمّية، وعلّلوا بأنهما مبدءانِ للكمّيات كالخّط والعدد، ومن جملة ما غلطوا فيه ههنا ظنُّهم أن نسبة الوحدة إلى العدد كنسبة النقطة إلى الخطّ، ولم يعلموا إنّ الوحدة جزءٌ من العدد، والنقطة ليست بجزءٍ للخطّ بل نهاية، ثم النهاية عدميّة والعدميّات ليست بذواتٍ بل عدم ذوات، والعدم لا يدخل تحت مقولة، بل إنما يدخل تحت المقولة ما له ذات، فالعدميات اعدامٌ ما دخلتْ تحت المقولات، والمقولاتُ وجودية لا يدخل تحتها العدميات.

والمتأخّرون يرون إنّ الوحدة والوجود لا يدخلان تحت المقولات، فليس فوقهما أجناس ولا تحتهما أنواع، فلا يُخَلّ بحصر الأجناس «العالية في عشر»، ولا يدخلان تحت مقولة أخرى حتى يزيد عددُ المقولات، وربما نشير فيما بعد إلى إنّ الوحدة هل هي أمرٌ واقعٌ في الأعيان أو وصفٌ اعتباريٌّ؟ وكذا الوجود وبأيّ المقولات أشْبَه؟

(٢٧) **وقد يُظنّ** ما ليس بكمّية محضةٍ كالطول والقصر النسبيَّين، فيقال: «خطّ كذا طويلٌ وسطح كذا عريضٌ وعدد كذا كثيرٌ» وإن كان كلُّ خطٍّ طويلاً في نفسه، وكلّ سطح عريضاً وكلّ عدد كثيراً، إلا إنّ هذه وعروضها أمورٌ تعرض للكمّ باعتبار مقايسةِ بعضٍ منه إلى بعضٍ، وقد يزداد أمثال هذه الأضافات على اثنين كقولهم: «هذا أصغرُ وأكبرُ»، فإنّ لكلّ واحد منهما إضافةً إلى شيء له إضافةٌ إلى ثالثٍ إذ الأكبر إنّما هو أكبر بالقياس إلى شيء هو عند شيء مّا كبيرٍ، وإن كان لأعظام الحيوانات ـ بل ولغيرها من النبات ـ مقاديرُ هي أكبرُ مقدارٍ فيها، ومقاديرٌ هي أصغرُ مقدارٍ فيها على الاطلاق لا بالقياس إلى مقدار، بل إلى طبيعة النوع.

(٢٨) **قالوا**: والمتّصل والمنفصل اللذان هما فصلاَ الكمّ ليسا في الأعيان أمرَين زائدَين على طبيعة الجنس حتى يلزم أن يكونا من مقولة من المقولات، فيكون العدد من مقولتين: من الكمّ الذي هو جنسه ويقع المنفصليةُ التي هي فصله تحت مقولة أخرى.

قالوا: فالكمّ المتّصل لا يخالف الكمّ المنفصل إلا بذاته. احفظ هذا عن القوم حتى إذا وصلتَ إلى شرح القسطاس الذي سيأتي تُلزمهم بمثله في أشياء أخرى، حتى إذا قالوا «إنّ الإمكان مَثَلاً شيءٌ في الأعيان لأنّه يُوصَف به الشيءُ في الأعيان» نقول: «في فصلَي الكمّ مِثل ذلك جَدَلاً!» على أنّا نذكر من التحقيق ما لا يحوج إلى هذا.

واعلم إنّ العدّ تقديرٌ للمنفصل كما إنّ المساحة تقديرٌ للمتّصل، والعادّ والماسح لا يصحّ أن يكون إلا ذا نفس إذ الجمادات نازلةٌ عن رتبة التقدير ـ إذ لا شعور لها ـ والمفارقات بالكلّية أَرْفَعُ «من هذا»، فهذان من أفعال النفس، والممسوح قد يعرض له أن يصير معدوداً، فيكون المعدودية غيرَ مقوِّمةٍ له، بل خارجة لاحقة. والزمان متّصلٌ بذاته منفصلٌ بالعرض من حيث قد يقسَّم إلى ساعاتٍ وشهور وأعوام تُعَدُّ.

(٢٩) **والكمّيات لا تضادّ فيها، أمّا المتّصلات:** ـ وهي الخطّ والسطح والجسم التعليميّ ـ فلا منافاة بينها. ثم يقولون: الخطّ في السطحِ والسطحُ في الجسمِ، وأَحدُ الضدَّين: لا يقوم بالضدّ الآخر، ولا يقال إنه فيه، والجسم الواحد الجوهريّ قد يكون فيه سطحٌ وجسمٌ تعليميٌ وخطٌّ، والأضداد لا تجتمع، وإن منع مانعٌ كونَ الخطّ في الجسم ـ بل يقول: «هو عرضٌ في السطح» ـ فهو أبعدُ عن التضادّ، فإنّ المتضادَّين من شرطهما التعاقب على موضوع واحد، لا أن يكون أَحدُهما موضوعَ الآخر. وليس إنّ نفس المتّصليّة والمنفصليّة ضدّان لأنهما فصلا الكمّ، وليست الكميّة بحيث ينسلخ عنها الاتّصالُ وتبقى هي بعينها لِيلحقها الأنفصالُ، لِيصحّ تعاقُبهما على موضوع واحد، ثم قد سبق أنّ المتصليّة ليست في الأعيان أمراً زائداً على الكمّية لِتكون الكمّية موضوعاً لها، ثم الفصول المُقسِّمة لجنسٍ ليست بأنواعٍ تحته ولا يجمعها جنسٌ آخر.

ومن شرط الضدَّين ـ على ما هو مشهور ـ أن يقعا تحت جنس واحد. ولا تضادّ بين الكمّ المتصل والمنفصل أيضاً، فلا منافاة بينهما، فإنّ العدد قد يعرض

لخطوطٍ وسطوحٍ وأجسامٍ تعليميّة وأجسامٍ جوهريّةٍ فيها جميع المقادير. والزمان لا يضادَ ثلاثَ المتصلاتِ القارّة، فإنّ الموضوع مختلفٌ على ما ذكروا إذ الزمان مقدارُ الحركة والمقاديرُ الثلاثُ القارةُ مقاديرُ للجسم، ومن شرط المتضادَّين التعاقب على موضوعٍ واحدٍ. وأنواع العدد لا يضادّ بعضُها بعضاً لأنَ غاية البعد غيرُ متصوَّر بين عددَين والعددُ الأقلُّ موجودٌ في الأكثر.

وهذا فيه توسّعٌ مّا من حيث تحقّق إنّ الخمسة ليست جزءاً للعشرة من حيث هي عشرة، والعدد لا يضادّ الواحدَ، كيف والعدد يتقوّم بالواحد ولا شيء من أَحدِ الضدَّين يتقوّم في حقيقته بنوع الضدّ الآخر.

سؤال: قلتم: لا تضادّ في العدد، والزوجيّة والفرديّة فيهما تضادٌّ!

جواب: لا يصحّ فرضُ التضادّ بين الزوجيّة والفرديّة من وجوهٍ: منها إنّ التضادّ إنّما يكون بين الذاتين والفرديّة عبارةٌ عن عدم انقسام العدد بمتساوِيَين، فهي عدم الزوجيّة لا ضدّ لها.

وثانياً: إنّ موضوعهما غيرُ واحد ولا يُتصوَّر تعاقُبهما على موضوع واحد، فإنّ العدد الذي هو زوجٌ لا يصحّ أن يصير فرداً ولا العدد الفرد زوجاً.

وثالثاً: على تقدير النزول إذا سُلّم فيهما التضادّ فهما كيفيّات في كمّيات لا نفس الكمّيات، على أنّ الحقّ ما قبل هذا الوجه.

سؤال: الصغير والكبير من الكمّ، والصغير والكبير متضادّانِ، فبعض ما هو كمٌّ يقبل التضادَّ، وكذا القليل والكثيرِ.

جواب: المقدّمتان ممنوعتان، فإنّ التضادّ يُعتبر فيما يُعقَل ذاتُه لا بإضافة، ثم يلحقه إضافة التضادّ، والصغير والكبير مقدارٌ مع إضافة، وإن كان الصغير والكبير، لا يكونان إلاّ كمًّا متصلاً، والقليل والكثير لا يكونانِ إلاّ كمًّا منفصلاً، ولكن ليسا نفسَ الكمّية المتصلةِ والمنفصلةِ، بل كمّيةً مع إضافة، فمن حيث الكمّية ما قَبلا التضادَّ، ومن حيث الإضافة لا تصوُّرَ لغايةِ البْعدِ، وإن سُلّم أن الصغير كمّيةٌ على سبيل النزول لامتناع غايةِ البعدِ لا يصحّ فيه التضادّ ـ فيه يُمنَع الكُبرَى ـ، ثم الشيء

الواحد قد يكون صغيراً وكبيراً بالقياس إلى شيئَين، فلو كان نفسُ الصغير والكبير ضدَّين ـ كيف ما كانا ـ لَلزم اجتماعُ الضدَّين في شيءٍ واحدٍ وهو محال، الاستقامة والانحناء أيضًا كيفيّاتٌ في كمّيات.

وظُنَّ إنّ المكان السافل يضادّ المكان العالي، وليس ما يُفرَض تضادّاً للمكان بسبب السطح ـ فقد سبق أن الكميّات لا تضادّ فيها ـ فهو إمّا بسبب الحركة أو المتمكّن، والمتمكّن لا تضادّ فيه إلاّ بالعرض، ثم ليس نفس المكان العالي والسافلِ أمرَين يتعاقبان على موضوع واحد ليجري فيهما التضادُ.

(٣٠) **قالوا**: ومن أحوالٍ تفرقُ بين الكمّ، وبين كثيرٍ من الأعراض إنّه لا يقبل الاشتداد والضعفَ، ولا يكون أربعة اشدَّ من أربعة، ولا خطٌ أضعف من خطٍّ، والكمّية الواحدة أيضاً لا تقبل الازدياد والنقصَ، وإن كان الكمّ فيه زيادةٌ ونقصانٌ باعتبار زائدٍ وناقصٍ، ولكنّ كمّية واحدة في ذاتها لا تزداد، فإنّ الأربعة لا تزداد لأنّه إن زاد فيها شيءُ بطلت أربعيّتُها، وكذلك إن نُقص، والمقدار الواحد إذا فُرض فيه زيادةُ شيء آخر لا يبقي الكمّية الأولى، بل يحصل مقدارٌ آخر، فالشخصيّ الواحد من الكمّيات لا يزداد ولا ينقص، وكذا، بالتخلخل والتكاثف على رأي الجمهور: يبطل مقدارٌ، ويحصل مقدارٌ آخر، ولكنّ الكمّية يكون فيها أَزْيَدُ أو أنقصُ.

قالوا: «وليس فيها أشدُّ وأضعفُ» وفرّقوا بين الأشدّ والأضعفِ، والأزيدِ والأنقصِ بوجوهٍ:

منها: إنّ الزائد والناقص يمكن أن يشار إلى مثلِ حاصلٍ وقدرٍ زائدٍ، والأشدّ والأضعف لا يُتصوّر فيه ذلك.

وثانياً: إنّ تفاوت الأشدّ والأضعفِ ينحصر بين طرفين بخلاف الزائد والناقصِ، فإنه لا ينحصر التفاوتُ فيهما بين طرفين.

وثالثاً: إنّ كلّ شدةٍ وضعفٍ يُوجب اختلافَ النوع وتغيُّرَ الحدِّ على ما يرى الجمهور، وليس كلُّ زائدٍ كذا، فإنّ الخطّ الطويل حدّه لا يخالف حدَّ الخطّ القصير

لِعدم اختلاف النوع، ولو قبلت الكمّيةُ الأشدّيةَ والأضعفيّةَ لكان في الكمّيات تضادٌّ وقد بُيّن إنّ لا تضادّ فيها.

ومن خواصّ الكمّ إنه بذاته يقبل **المساواة**. قالوا: وليس مقابل المساوِي الزائد أو الناقص، بل الغير المساوي، ثم غير المساوي ينقسم إلى زائدٍ وناقصٍ إذ ليس لشيءٍ واحدٍ مقابلان. وأنت تعلم أنّ اللامساواة ليس مما يختصّ بالكمّ، فإنّه سلبٌ يصحّ على غير المتكمّم، اللهمّ إلاّ وإن يُؤخَذ مع إمكانٍ ويسمَّى «التفاوتَ» أو نحوَه، والمساواة هي ممّا الالَيَقُ بها أن لا تُعرَّف بشيءٍ، ويُقتصر بها على الفطرة، وقد يشرحون معناها بقولهم: «المساواة هي حالةٌ تكون عند توهُم تطبيق أَبعادِ المتّصلِ، أو آحادِ المنفصلِ بعضها على بعضٍ فلا يُوجَد أَحدُ المنطبقَين يحصل عند حدٍّ لا يحصل الآخرُ عنده» واللامساواة هو أن يجاوز أحدُهما أو يقصر، وقد عرفتَ إنّ الانفصال في التعريفاتِ والترديد ليس بصواب.

والاجمال المشهور أَجمَعُ وأَحْرَزُ وهو قولهم: «المساواة اتّفاقٌ في الكميّة»، ثمّ العددان المتساويان ليس فيهما حدٌّ ووسطٌ، وتطبيقُ الآحادِ تفصيلٌ للعددِ مُبطِلٌ لِنوعيّتِه، فما ذُكر من تطبيقِ الآحاد ـ إن كان تعريفاً أو ضابطاً ـ فيه تجوّزٌ كثيرٌ. واعلم إنّ كلّ شيءٍ يُقدَّر بأقلِّ ما يتأتّى أن يُفرَض فيه.

(٣١) **واعلم** إنّ الزوج والفرد، **ظَنّ بعضُ الناس** أنّهما نوعَا العدد، وهو خطأٌ، فإنّ أنواع العدد ذواتُ مَبالغ ـ كالعشريّة والسبعيّة ـ والزوجيّة والفرديّة لا يتعيّن فيهما مَبلغٌ، والنوعان المحصّلان يجب أن يكون لكلّ واحد منهما فصلٌ وجوديٌّ، والفرد عدميٌّ على ما سبق، ثم إنّ أنواع العدد يصحّ أن تقال: في جواب «كم؟» كما يقال: «كم الشيء الفلاني؟».

فيجاب: بأنّه أربعة أو خمسة، ولا يجاب: بأنّه زوج أو فرد، وليستا بذاتيّين لأنواع العدد لِما قد علمتَ إنّ الأربعة تُعقّل أوّلاً، ثم يُعقَلُ أنّها زوجٌ.

وكلّ نوع من أنواع العدد عند القوم حقيقةٌ بسيطةٌ ولها وحدةٌ. قالوا: وليس لأنواع العدد من حيث وحداتها ونوعيّاتها اسمٌ، وإنّما يُعبَّر عنها ببعض لوازمِها

كالعشريّة والسبعيّة، وليست الخمسة جزءًا للعشرة من حيث هي عشرة، فإنّ العشرة تُعقَل مع قطعِ النظر عن الخمسة.

وما يقال: إنّ العشرة سبعةٌ وثلاثةٌ ليس بأَوْلى من أن يقال هي ستّةٌ وأربعةٌ أو خمسةٌ وخمسةٌ، والشيء الواحد لا يكون له حدودٌ كثيرةٌ، فإنّ الشيء الواحد له صورة واحدة، ولا يُتصوّر أن يكون لماهيّته صورتان، فإذا عُرّفتِ العشرة أو نوعٌ من الأعداد بمثل هذه الأشياء، فإنّما هو تعريفٌ تجوّزيٌّ، والعشرة لا تنقسم: إلى عشرتين، فليست في ذاتها قابلةً لقسمةٍ كمّيةٍ.

وأنواع العددِ كلُّ واحدٍ ليس بكثرةٍ لا يُتصوّر فيه وحدةٌ، بل العشرة لها وحدةٌ، وباعتبار الوحدة لها لوازمُ وخواصّ، وفيها اعتبارُ كثرةٍ، وليست كثرةً لذاتها ولا عشرةً لذاتها، بل هي كثرةٌ لغيرها. هذا على ما أوردوا، وستعلم إنّهم غيرُ محتاجين إلى قولهم: «إنّه ليس لأنواع العدد من جهة وحداتِها ونوعيّاتها اسمٌ، وإنّما يُعبَّر عنها بلوازمها كالعشريّة».

وإذا تأملتَ وجدتَ العشرةَ معقولةً لك وهي نفس العشرة لا نوعٌ مجهولٌ يعرض له العشريّةُ، وهي من حيث عشريّتها، والخمسةُ من حيث خمسيّتها يقال: إنّها عددٌ ونوعٌ من أنواع العدد.

وأنواع العدد: هي هذه لا أمورٌ أُخرى مجهولةٌ، يتبعها هذه، ولا تلتفتْ إليهم بحسب طاقتك إذا أتوا يثبتون في أمورٍ فطريّةٍ أموراً مجهولةً لتصيرَ الحقائقُ بعد إن عُلمتْ مجهولةً، فإنّ هؤلاء جعلوا الفطريات كلَّها بما شوّشوا وبما لزمهم من كثرة الأقاويل مجهولةً.

(٣٢) **وليس العدد** كما قد يتوهّمه بعض العامّة إنه لا حقيقةَ له وليس بشيءٍ، وكيف يكون لِما لا حقيقة له لوازمُ وخواصٌّ من التماميّة والزائديّة والناقصيّة والزوجيّة والفرديّة ومناسبات عجيبة؟ وإذا كان العدد أمراً وجوديّاً محصّلَ الذات، فالوحدة هي جزءه لا بدّ وأن تكون أيضاً، شيئاً من الأشياء إذ الشيء لا يتركّب من لا شيء، والأشياء الكثيرة النوعيّة لا تأتلف مما لا حقيقة له.

وقد يعرّفون الوحدة والعددَ: بحيث يقع كلُّ واحدٍ منهما في تعريف الآخر، كقول القائل: «الواحد هو مبدأ العددِ والعددُ أمرٌ يحصل من اجتماع الآحاد» ومثل هذا ليس بتعريف صحيح مع إنّ هذا التعريف للعدد يحتاج إلى أمرٍ آخر، فإنّه ليس كلُّ ما يحصل من اجتماع الآحاد عدداً إذ الزوجيّة نفسها تحصل من اجتماع الآحاد وليست في ذاتها عدداً، إلاّ إن نذكر فيه إنه يحصل من اجتماع الآحاد حصولاً أوّليًا، وحينئذ لا يخلو أيضاً من توسّعٍ.

وقول القائل: «العدد مجموعُ الآحاد»، قد قدحوا فيه بأنّه ليس العددُ ممّا ليس له نوعٌ محصَّلُ الذات ذو وحدةٍ تخصّه حتى يقال: إنه نفسُ مجموعِ الآحاد أو جملتُها، والأجودُ أن يُقتَصر على إنّ معرفة الوحدة والعددِ من الفطريّات.

والناس يقدّرون الأشياء ويعدّونها بالواحد، ويأخذون الواحد في كلّ بابٍ أَقَلَّ ما يمكن أَو يتأتّى أن يؤخَذ واحداً، ويأخذون في الممسوحات أمراً من جنسها، وفي المعدودات أمراً من جنسها، وقد يكون ما هو واحدٌ حاصلاً بالطبع كجوزةٍ، وقد يكون بالفرض كدرهم.

والوحدة ليست بجوهرٍ وإلاّ ما صحّ أن يوُصَف بها العرضُ، ويلزم من كونها جوهراً أن لا يُوصَف بها العرضُ ـ فإن الجوهر ليس وصفاً للعرض ـ ولا يلزم من كونها عرضاً أن لا يُوصَف بها الجوهر ـ فإنّ من شأن الأعراض أن تكون صفات الجواهر، ويُوصَف بها الجواهر ـ فالوحدة عرضٌ.

ووجه آخر: هو إنّ الشمعة والماء وغيرهما تكون واحدةً وتتكثّر، وتكون كثيرةً فتتأحّد، وحقيقة جسميّتها ونوعيّتها لا تختلّ، فتبدُّلُ الاعداد كتبدّل الأبعاد على الشمعة، فهما عرضان لا يتبدّل بهما نوعٌ، ولا يتغيّر جواب: «ما هو»، ولو كانت الوحدة ذاتيةً لجوهرٍ ما عُقل إلاّ بها وليس كذا، وقد اشرنا فيما قبلُ إلى حال المقدار، وإنّه كيف يصحّ أن يقال: «تبدّلَ على الشمعة أبعادٌ».

وأَمّا العدد إنّه إذا كان شيئاً وجوديّاً هل هو من الأوصاف التي تُوجَد في

الأعيان أَم لا؟ ففيه بحثٌ نأتي عليه، وقد تبيّن إنّ السطح والخطَّ اعتبارُ كونِهما نهايةً غيرُ اعتبارِ كونِهما مقداراً.

(٣٣) **وممّا يُذكر** ههنا إنّ خطّاً واحدًا بالعدد لا يصحّ أن يكون موضوعاً للاستقامة والإنحناءِ والاستدارةِ، وإنّ سطحاً واحداً لا يصحّ أن يكون موضوعاً للتسطيح والتقبيب، فإنّ السطح والخطّ لا قِوامَ لهما بذاتهما فهويّتهما لغيرهما، وما لم يتغيّر الجسمُ عن حاله لا يصير الخطُّ المستقيمُ منحنياً والسطحُ المسطّحُ مقبّباً، والجسم اليابس لا يقبل التحنية، وما فيه رطوبةٌ لا بدّ فيه من تفريق أجزاء ليحصلَ منها إنحناءٌ بعد الاستقامة، وعند ذلك يكون الحاصلُ بعد الانحناء خطّاً آخر، وسطحاً آخر بحصول اتصالٍ آخر غيرِ الأوّل، فلا يكون الأوّل المستقيم صار منحنياً، بل بطل هو بتبدّل الاتصال وحصل آخر، وقد اشرنا إلى أنّه لا يزيد مقدارٌ واحدٌ، وينقص فيما مضى.

ومن عادتهم أيضاً أن يذكروا ههنا إنّ الخطّ المستقيم والمستدير مختلفان بالنوع وكذا السطح. وعلّلوا بأنّ الاختلاف بالاستقامة والاستدارة ليس لأجلِ الموضوع، فإنّه قد يتّفق نوعٌ واحدٌ فيه كِلاهما، وقد يتبدّلان أيضًا على واحدٍ بالعدد كشمعةٍ أو غيرِها. فإمّا أن يكون باعتبار لازم ماهيّة الخطيّة والسطحيّة، ولازمُ الماهية يتّفق في آحادها، فما كان الاستقامة والاستدارة يختلف بهما الخطوطُ. وإمّا بأمرٍ عارضٍ غيرِ لازمٍ، ولو كان كذا لكان يصحّ استبقاء خطٍّ واحدٍ بالعدد يزول عنه الاستقامة ويحصل فيه الاستدارة.

وقد ذُكر أنّه لا يصحّ، فلا بدّ وأن يكون الاختلاف بين الخطّ المستقيم والمستدير ـ وكذا السطح ـ بالفصول ويختلف بها الأنواعُ، وضابُطهم في الفصول قد عرفتَ أنّه أَن يكون المخصِّصُ مقوِّمَ وجود الطبيعة المتخصّصة به حتى لا تبقى هي بعينها مع زوال المخصّص، وهما مقوِّما حقيقة النوعِ الحاصلِ منهما، وقد اشرنا في المنطق في ضوابط جواب: «ما هو» ما يقنع.

(٣٤) **بحث وتعقّب**: وأما الأعراض فقد بيّنّا لك أيضاً كيفيّة سهوِ جماعةٍ فيها،

وإنّ الذي قاعدته هذه في الخطّ المستقيم والمستدير، لا يصحّ أن يرى إنّ العرض يقوم بعرضٍ معلّلاً بالملاسة في السطح والسرعة في الحركة، فإنّ الخصم قد يقول: إنّ السطح الاملس يخالف الخشنَ بالفصل أيضاً، فإنّه لا يمكن أن يصير الأملسُ خشناً ويبقى ذلك السطح بعينه، اللهمّ إلاّ أن يقول قائلٌ إنّ الخشن فيه سطوحٌ صغارٌ مُلْسٌ، فليس هو بسطحٍ واحدٍ حتى لا يلزم كون الخشونة صفةً واحدةً، فالسطح الواحد عنده أَملسُ، والخشونة ليست إلاّ بتكثّرِ سطوحِ جسمٍ واحدٍ، والملاسة يرجع حاصلُها إلى كون السطح واحداً، وهذا مخالفٌ لقواعدهم. ثمّ إنّ تكثّر سطوح الخشن إذا كان بنتوٍّ أو انخفاضٍ لبعضِ الأجزاءِ، فإذا تمايزت تلك السطوحُ فتتمايز تلك الأجزاءُ، فتكون أجساماً كثيرةً، فلا تكون جسماً واحداً، فإنّ الجسم الواحد لا يكون إلى صوب واحد له سطوحٌ كثيرة، وإذا أُخذ جسماً واحداً يكون له إلى صوب واحد سطحٌ واحدٌ، و«إذا» يكون خشناً فيكون سطحاً واحداً غيرَ أَمْلَسَ، فيكون الخشونة واقعةً في سطح واحدٍ. ثمّ لا حاجة إلى هذا، فإنّ الملاسة إذا كانت صفةً وعرضاً في السطح ـ كما يرون ـ وهو تمييزٌ بين السطح الأملسِ وغير الأملسِ ـ كما يعترفون به ـ وإذا ارتفعتِ الملاسة لا يبقى السطح الذي عرضتْ له الملاسةُ، فهو مُميِّزٌ فصليٌّ كما قالوا: في الخطّ المستقيم والمستدير، وقد فُرضت عرضاً في السطح.

وكذا السرعة ولا يكفيهم أن يقولوا إنّ الحركة الواحدة يلحقها البطوء والسرعةُ، فإنّ خصمهم يقول: الذي وُصف بالسرعة غيرُ الذي وُصف بالبطوء ولا يبقيان معاً، وامتازا بمعنىً وهو السرعة والبطوء، والجزء الذي هو البطيء لا يصحّ فرضُ زوالِ البطوء عنه، وحصولِ السرعةِ فيه وهو هو، فهما أمرانِ ممتازانِ محالٌ أن يقترن بذات أحدهما ما اقترن بذات الآخر، والامتياز ليس بعارضٍ كما ذُكر في الخطّ المستدير وغيرِه، فيكون بفصلٍ.

وهبْ إنّه جُعل الحركة الواحدة مركّبةً من سريعةٍ وبطيئةٍ، أليس بين السريعة والبطيئةِ فارقٌ؟ وإنّ الجزء البطيء لا يصحّ أن يُفرَض الحركةُ المخصَّصة به بعينها

ملحقاً به السرعة بعد تقدير ارتفاع البطوءِ، فالسرعة والبطوء على ضابطِهم يلزم أن تكون فصولاً، ولا يتمشّى لهم دعوى أنّ السرعة عرضٌ قائمٌ بالحركة، أو الملاسة عرضٌ قائمٌ بسطح، فإنّ الطبيعة الفصليّة لا يصحّ أن يقال: أنّها عرضٌ في الطبيعة الجنسيّة، فيكون اللونيّةُ عرضاً وفصلُ السوادِ عرضاً آخر حالاً في اللونيّة جنساً، بل طبيعةً تامّةً محصّلةً نوعيّةً يقوم بها عرضٌ آخر، ثمّ العرضان تارةً أُخرى لهما مشاركاتٌ في جنسٍ مّا، ويكون فصولُهما تارةً أُخرى أعراضاً مستقلّةً، ولا يتصرّم الكلام، ونحن قد أشرنا من وجوهٍ أُخرى على فسخ هذا الضابط في الأعراض من قبلُ.

[٣]

فصل
في الكيف وما يذكر فيه وفي عرضيّته

(٣٥) **وقد يقال**: الكمُّ والكيفُ على نفس الكمّية والكيفيّة على بساطتهما، وقد يقالان على المركّب منهما وموضوعَيهما، فيكون اللفظ فيه اشتراكٌ او تجوّزٌ.

وقد عرّف بعضُ المتقدّمين الكيفيّةَ بأنّها هيئةٌ صالحةٌ لأن تقال: في جواب «كيف الشيء؟»

والكمّيّةَ: بأنّها هيئةٌ صالحةٌ لأن تقال: في جواب: «كَم الشيء؟» ـ وردّ عليهم بعضُ المتأخّرين بأنّ الذي يقال في جواب «كيف الشيء؟» قد يكون وضعاً أو «أن يفعلَ» أو «أن ينفعلَ» فيقال: قائمٌ أو مستلقٍ أو متحرّكٌ، والذي يقال في جواب «كَمَ الشيء؟» قد يكون خفّةً وثقلاً، فيقال: عشرة أرطال ونحوها. وكان هذا الشارح يتأتّى له أن يدفع هذا الكلام بعدمِ المبالاتِ بالأمور المجازيّة، فإنّ التجوّزات لا يُطرَح لأجلِها الأشياءُ التي منها يُؤخَذ المجازياتُ، وقد ذُمَّ في التعريفات الألفاظُ المجازيّةُ لا الأشياء التي يُؤخَذ منها تجوّزٌ مّا.

والتعريف المشهور للكيفيّة أنّها هيئةٌ قارّةٌ لا يحوج تصوّرُها إلى تصوّرِ أمرٍ خارجٍ عنها وعن حاملها، ولا اعتبارٍ قسمةٍ ونسبةٍ في أجزاءِ محلّها، ففارقت مقولةَ

«أن يفعلَ»، و«أن ينفعلَ» في كونِها قارّةً، وفارقتِ المضافَ والأينَ ومتى والجِدة في أنها لا تُحوج في تصوّرها إلى تصوُّرِ أمرٍ خارجٍ عنها وعن حامِلها، وفارقتِ الكمَّ في عدم الحاجة في تصوّرِها إلى اعتبار قسمةٍ، والوضعَ في عدم استيجابها لوقوعِ نسبةٍ في أجزاء محلّها.

(٣٦) **ويقسّمونها** إلى ما يختصّ بالكميّات، وإلى ما ليس بمختصٍ بالكمّيات، ولا عارضٍ لها، ويقسّمون هذا إلى استعداداتٍ وكمالاتٍ، والكمالاتِ إلى ما يختصّ بذي النفس وإلى ما لا يختصّ به، والمختصّة بذي النفس ممّا يُؤخَذ كمالاتٍ مَا فتنقسم إلى سريعِ الزوالِ وإلى بطيئهِ، فأما سريع الزوال من هذا القسم فهو الذي يُسمَّى «حالاً» كغضب الحليم، وما كان بطيء الزوال يُسمَّى «ملكةً»، ولا يعنون بملكةِ العلمِ حصولَ صورةٍ بالفعل، بل القدرةَ على الإحضار متى أُريدَ من غير الحاجة إلى فكرٍ.

وكذا في الأخلاق والعادات المتمكّنةِ، ويُؤخَذ معها الأمراضُ المزمنة ونحوُها، ولكن يجب أن لا يُؤخَذ المرضُ معنىً عدميّاً، فإنّ العدميّات لا تكون في مقولةٍ مّا، والملكة للعلمِ ونحوهِ وإن كانت في نفسها استعداداً مّا إلاّ أنّها غاية من الغايات التي يُتوجّه نحوَها، فإنّ مُراد العالِم من التحصيل في هذا العالم ملكةُ العلمِ لا نفس «حصول» صورةٍ صورةٍ، وإن كانت الملكةُ أيضاً غايتُها: حصولَ صورة الشيءِ بالفعل إلاّ أنّه لا يُتصوّر اجتماعُ جميعُ الصور العلمية وبقاؤُها معاً، بل لا يحصل لنا العلم إلاّ حالاً، والملكة من حيث هي ملكة في الأمور المطلوبة أشرفُ من الحال بما هو حالٌ، فملكة العلم من حيث ثباتها أفضلُ من «حصول» صورةٍ صورةٍ بالفعل في هذا العالم، وملكة الأخلاق أَتمُّ في بابها من حصولِ أمرٍ ممّا يضاف إليه الملكاتُ بالفعل، فإنّ حلماً أو غضباً لا يثبت بالفعل، فلهذا أُخذتِ الملكاتُ ـ وإن كانت في نفسها استعدادات لكمالاتٍ ـ كمالاتٍ، ولا يعنون بالكمال ههنا ما يكون فضيلةً أو ملائماً للشيءِ، بل ما يكون نهايةَ استعدادٍ مّا، وعلومُنا في هذا العالم الواقعةُ بالفعل أحوالٌ، ولبعض النفوس بعد المفارقة يُؤدّي الملكة إلى حصول الصور بالفعل.

وأَمّا الكمالات الغير المتعلّقة بذي النفس، فمنها: ثابتةٌ أيضاً، ومنها غيرُ ثابتة، وأصلُ التقسيم في الكمالات وُضع على المحسوس وغير المحسوس، فالغير المحسوس ما سبق، والمحسوس من الكيفيات ـ كالطعوم والروائح والألوان ـ منها: ثابتةٌ ومنها غير ثابتة.

فأما الثابتة الراسخة فتُسمَّى: **انفعاليّاتٍ** مِثل حلاوة العسل وحُمرةِ الورد، فقد تكون من أوّل الخلقة كما ذكرنا، وقد لا تكون كملوحة ماءِ البحر، وربما خُصّصت باسمٍ اشتقَّ من «**الانفعال**» لانفعالِ الحواسّ عنها، وليس على الفيلسوف الاشتغالُ بمثل هذه الأشياء وأسبابِ الاشتقاقات بعد أن عرف الضابط الكلّيّ، والمعنى المقصود.

وأما الغير الثابتة الزائلة بسرعةٍ ـ كحمرة الخجل وصفرة الوجل ـ فتُسمَّى «انفعالاتٍ»، وشاركت الانفعالاتُ الحالَ في أنّها غيرُ راسخةٍ وفارقته في المحسوسيّة وغيرِ المحسوسيّة، وشاركت الانفعاليّةُ الملكةَ في الثبات والرسوخِ وفارقتها أيضاً بالمحسوسيّة.

وأما الاستعدادات فمنها: تهيّؤٌ لقبول أثرٍ مّا بسهولةٍ، أو سرعةٍ ويُسمَّى وهناً طبيعيّاً كالممراضية، وما كان تهيّؤاً للمقاومة، وبطوءَ الانفعالِ يُسمَّى قوّةً طبيعيّةً كالمصحاحيّة.

وأمّا القسم الذي يختصّ بالكمّيات من الكيفيات: «فهو» كالإنحناءِ والاستقامةِ للخطّ. والزوجيّةِ والفرديّةِ للعددِ. ـ والأقسام المعتبرة ـ التي بحسب ما يشبه التنويعَ ـ أربعةٌ:

أحدُها: الحال والملكة.

والثاني: الانفعاليّات والانفعالات.

والثالث: القوة واللاقوة.

والرابع: ما يختصّ بالكمّيات.

وأَمّا تحقيق أنّ هذه أنواعٌ محصّلةٌ تحت الكيف، والمقسّمات فيها هي

الفصول فربما يصعب، وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الحمرة باعتبار ثباتها وسرعةِ زوالِها تنقسم: إلى نوعَين، وحلم الحليم وغير الحليمِ من نوعَين حتى يكون الانفعاليات، والانفعالات وأمورٌ نُسِبَت إلى الحال والملكةِ مختلفةٌ بالحقيقة والنوع؟

(٣٧) **واعلم** أنّه إذا كان مفهومُ الملكة يدخل فيها قوةٌ مّا أو قدرةٌ فحصولُ الصُّوَرِ العلميّةِ نفسِها الثابتةِ، وهيئات علميّة لنفوسِنا بعد المفارقةِ، ولنفوس الأفلاكِ وعلومُ العقول ـ على ما يرى المتأخّرون، وقومٌ ممّن قَبْلَهم أنّها صورٌ فيها تخرج عن الحال والملكةِ باعتبار أنها ليست سريعةَ الزوال، وليست نفس القدرة أو قوةً قريبةً، بل فعل مجرَّد بصورٍ حاصلةٍ لا قدرة التحصيل، وليست بانفعاليّات ولا انفعالاتٍ ولا ما يتعلّق بكمّياتٍ ولا استعداداتٍ ـ فقد خرجت عن هذه التقسيمات.

فإذا أُريدَ تعميمُ التقسيم فيُحذَفُ من التقسيم ما وُضع على ذي النفس وغيرِ ذي النفس، بل يُقتصَر على كمالٍ محسوسٍ وغيرِ محسوسٍ ليدخل فيه حالُ عقلٍ ونفسٍ وغيرِه.

والملكة لا تُؤخَذ بمعنَى الاستعداد بل بمعنَى هيئةٍ لا يُحَسّ جنسُها ثابتةٍ كيف كانت، أو ما يقرب من هذا أو يُؤخَذ حالاً وملكةً وأمراً آخر ليدخلَ فيه الإرادةُ الكلّيةُ ـ كما لنفوس الأفلاك ـ وصورٌ ثابتةٌ للعلوم، فيكون كمالاً غيرَ استعداديٍّ بوجه ثابتٍ لا يزول يكون قسيمَ الحالِ والملكةِ.

ولمّا ثبت للأجسام حدودٌ فيلزمها الشكل، والشكل ليس نفسَ الحدّ، بل هيئة تلزم الجسمَ المحدودَ من حيث هو محدود، والشكل حاصل في جميع ذلك المحدود، وإن كان بشركة من الحدّ ومشروطاً به.

وليست الدائرةُ في الخطّ ولا الكرةُ في السطح، وإن كانت الدائرة لا تتمّ إلاّ بانعطاف خطٍّ والكرةُ لا تتمّ إلاّ بتقبيب سطحٍ، ولو كانت الدائرةُ في مجرَّد الخطّ لكان: «الخطّ» استدارةً أو تقويساً، ولو كانت الكرةُ في السطح لكان إمّا تقعيراً ـ

بحسب ما يلي جانب التجويف ـ أو تقبيباً ـ بحسب ما يلي الأمر الخارج ـ فالحقّ إنّ الكرة جسمٌ لا سطحٌ، وإذا كان كذا فالدائرة سطحٌ لا خطٌّ.

والكيفيّات التي تختصّ بالكمّيات قالوا: لا تقبل الأشدَّ والأضعفَ، واعتبرْ بالزوجيّة فإنّ عدداً لا يكون اشدَّ زوجيّةً من عددٍ. قالوا: والاشكال لا تقبل الأشدَّ والأضعفَ، وربما لا يثبت هذا من جميع الوجوه على البحث، وربما يقع الكلام في الأتمّ إنحناءً واستقامةً والأشدِّ كريّةً لا ما يقوله المهندسون: بل ما يقع في الأعيان، ويصحّ وجوده على ما قد بيّنّا.

(٣٨) **ومن الناس** مَن ظنّ في كثيرٍ من الكيفيّات أنّها من المضاف لِما يعرض لها من المضاف ـ كالعلم والخلق ـ، وليس كلّ ما يعرض له الإضافة يكون نفسَ الإضافة، ولو كان كذا لكان الجوهر نفسُه أيضاً مضافاً لأنّه يعرض له المضاف.

وجماعة من الناس: أخذوا المضاف بالمعنى المركّبِ، وسنبيّن الرأي الصحيحَ عند شروعنا في مقولة المضاف. وربما جوّز بعضُ الناس أيضاً أن يكون شيءٌ واحدٌ بالذات تحت مقولتَين، وهو خطأٌ، فإنّه كما أنّ له ذاتاً واحدةً، فلا يقع إلاّ تحت مقولةٍ واحدةٍ بالذات، وإن كان بالعرض يقع تحت مقولةٍ أُخرى، ثم كيف يكون الذات الواحدة جوهراً وغيرَ جوهرٍ؟

سؤال: الجسم الأبيض ليس من مقولة الجوهر، ولا من مقولة الكيف، فإمّا أن يكون من مقولةٍ أخرى، أو يكون شيءٌ واحدٌ من مقولتين.

جواب: ليس إذا كان الجسم من مقولةٍ، والبياضُ من مقولةٍ يلزم أن يكون مجموعُ الابيض من مقولة أخرى حتى يكون الإنسانُ الكاتبُ مع الكتابة يخرج من مقولة الجوهر، ويدخل تحت جنسٍ آخر، وليس كلّ مركّبٍ يصير ذاتاً أَحديّةً تستحقّ بنفسها أن تقع تحت مقولة واحدة، وكلامنا في الذوات الأحديّةِ والحقائقِ البسيطةِ أنّها لا تقع تحت مقولتين، أما المركّب: فيجوز أن يكون له أجزاء، وكلُّ جزءٍ يقع تحت مقولة، ولا يكون المجموعُ واقعاً تحت مقولة أخرى، فتبيّن فسادُ ظنِّ مَن توهُم أنّ العلم من مقولتين، أو أنه من المضاف لِما رأى أنّ العلم علمٌ

بشيءٍ، والخُلق خلقٌ على شيءٍ، والمضاف لا يُعقل جزئيّاتُه إلاّ بالقياس إلى غيرها، وجزئيات العلم والخلقِ ينقطع عنها الإضافةُ المذكورة، فلا يقال: الهندسة هندسةٌ بشيءٍ والنحوُ نحوٌ بشيءٍ، ولو كان العلمُ من مقولة المضاف ما انقطعت الإضافة ـ التي تخصه ـ عن جزئيّاته.

(٣٩) **ومن الناس**: مَن ظنّ أنّ المعقول من الجوهر جوهرٌ فقال: العلم بالجوهر جوهرٌ لا عرضٌ إذ لو كان عرضاً لزم أن يكون حقيقةٌ واحدةٌ تحت المقولتين، ولكان يلزم أيضاً أنّا إذا عقلنا الجوهر ما عقلنا الجوهر، بل العرض إذ المعقول هو نفس الصورة. ـ وهذا الشكّ إنّما وقع من جهة ما ظنّ أنّ حُكم مثال الشيءِ بعينه هو حكمُ الشيء من جميع الوجوه حتى إذا كان الفرس الخارجيّ ليس في النفس، فالفرس المعقول يجب أن لا يكون في النفس، ويلزم من هذا أن يكون الفرس المعقول غيرَ معقولٍ، فإنّه ما لم يحصل لنفوسنا هيئةٌ مّا منه لا نعقله، وإذا كان لا بدّ من حصولِ صورةٍ والصورةُ في محلٍّ لا يتقوّم ذلك المحلُّ بها، ولا يضرّه بطلانُها عنه فلا بدّ وأن لا تكون جوهراً، بل هي مثال شيءٍ هو في نفسه جوهرٌ، وكما نحن إذا عقلنا الفرس الذي هو على الأرض، فالمعقول من الفرس ليس نفسُه على الأرض الخارجية ـ بل يُنسَب في العقل إلى صورة الأرض ـ فكذا الصورة العقلية إذا حُكِمَ عليها بأنّها جوهرٌ: أي الذي يطابقها ـ هذه مقولةٌ عليه ـ أنّه في الأعيان جوهرٌ وصورةُ الجوهر في الذهن أيضاً، وأَمّا الجوهريّة نفسها فكلُّ الكلام في أنّه «هل في الأعيان لها صورةٌ؟» وسيأتي الكلام فيما بعد.

(٤٠) **وجماعة** من الناس انكروا الكيفيّاتِ الفعليةَ والانفعاليّةَ، وأنت تعلم إنّ الشيء الأسود إذا ابيضَّ وماهيتُه وشكلُه ووضعُه وجميعُ أحوالِه بعدُ كما كانت ـ إلاّ السواد والبياض ـ إنّ المتبدّل ليس إلا نفس البياض وهو زائدٌ على الجميع، وليس لا شيئاً محضاً فإنّه لا ينفعل عنه حاسّةٌ ولا يُبصَر.

وظنّ بعضُهم: أنّ اللون هو نفس الشكل ـ يكذّبه وجوهٌ: منها أن أجساماً قد تتّفق في الشكل وتختلف في اللون، ومن البيّن أنّ المتّفق فيه غيرُ المختلف فيه.

وثانياً: أنّه لو كان اللون نفسَ الشكل لَكُنّا إذا لمسنا الشكل بالحدقة أبصرنا لونَه، فإنّ الشيء الواحد من جهة واحدة لا يصحّ أن يُدرَك بإدراكَين مختلفَين، وإذا أُدرك بإدراكين مختلفين يقصر عن أحدِهما ما يصحّ عليه الآخر، فلا بدّ من التعدّد.

وثالثاً: إنّ الأجسام الفلكيّة أعظمُ الأجسام مقداراً ولها أشكالٌ، فلو كان اللون نفسَ الشكل لكان شكلُها أَوْلَى بالرؤية من جميع الأشكال، وليس هذا بصحيح.

ورابعاً: إنّ الألوان لو كانت نفسَ الأشكال تضادّتِ الأشكالُ تضادَّ الألوان، وليس هذا بصحيح، فإنه ليس بين شكلَين من الأشكال غايةُ البعد كما بين السوادِ والبياض.

وخامساً: إنّه لو كان الشكلُ نفسَ اللون والهواءُ له شكلٌ، فكان له لونٌ، فما صحّ لمُنكِرِه أن ينكره من بين أجسامٍ كثيرةٍ، وما أَثْبَتَ الخلاءَ حيث فيه الهواء، ثم لا يُدرَك الأشكالُ إلا بالألوان والكيفياتِ الملموسةِ ونحوها، وحال ما وراءَ اللون من الكيفيات المحسوسة على ما ذكرنا في اللون، فإن متّفقَي الشكل قد يكون أحدهُما بارداً والآخر حارّاً وكذا الحلْوُ والمُرُّ، ثم لو كانت المحسوسات كلُّها نفسَ الشكل كان المدرَك باللمس نفسَ المدرَك بالبصر، فكان إذا رُؤِيَ شيءٌ من بعيدٍ عُرِفَ أنّه حارٌّ أو باردٌ أو حلوٌ أو مرٌّ، وليس كذا، وهكذا إذا كانت المحسوسات كلُّها نفسَ الأشكال والشكلُ الذي كان عينَ الحرارة غيرُ الشكلِ الذي نفس البرودة، فإذا اشترك الجسمُ الحارُّ والباردُ في شكل واحد فيلزم أن يكون جسم واحد حارّاً وبارداً معاً، وهو محال، وعلى هذا القياس في باقي الانفعاليات.

وأعلم أنّ الخفة والثقل أيضاً من جملة الكيفيات المحسوسة، وقد سبق وجهُ خطأِ مَن ظنّ أنّهما من الكمّية، وإذا رأيتَ الجسمَ الواحدَ يثقل بسبب برودةٍ، ويخفّ بسبب حرارةٍ مع وحدته وبقاءِ ماهيّتِه ـ والجسمُ في حيّزِ نفسِه غيرُ خفيفٍ ولا ثقيلٍ ـ فتعلم أنّ الثقل والخفّة ليسا إلا عرضَين، وهما من الكيفيات المحسوسة، وقد يُدفَن الجسمُ تحت الأرض فيزداد ثقلاً، وقد يجتمع أجسامٌ متباينةٌ ذواتُ أوزان، ويحصل لمجموعها وزنٌ أكثرُ ممّا يستحقّ نسبةُ الأجزاء، أو أقلُّ

بفعلٍ وانفعالٍ. والميل القسريّ أيضاً كيفيةُ، والمُيُول كلُّها من الكيفيات المحسوسة.

(٤١) **ومن قال**: إنّ الكمّية أعمّ وجوداً من الكيفية ـ فإنّ المفارقات ذواتُ عددٍ ولا كيفيةَ لها ـ نَسِيَ مذهبَه أنّ العقول لها علومٌ هي صورٌ في ذواتها وهي كيفيّاتٌ، فآحادها ذواتُ كيفيّاتٍ، وليس كلُّ واحدٍ ذا عددٍ، فالكيفية أعمُّ وجوداً من الكمّية على ما اعترف به، فقد ناقض.

ويثبتون عرضيّةَ الكيفيات بالضابط المشهور وهو: حاجتُها إلى محالّها واستغناءُ محالّها عنها: أما السواد والبياض والشكل لو استغنت عن المحلّ لكان إمّا أن يصحّ الإشارة إليها أو لا يصحّ. فإن صحّت الإشارةُ إليها: فهي إمّا مقصودةٌ بالإشارة، أو في أمرٍ مقصودٍ بالإشارة. فإن كانت في ذاتٍ مقصودةٍ بالإشارة فهي في جسمٍ، وقد فُرضت مجرّدةً عن الجسم، وهو محال، وإن كانت نفسُها مقصودةً بالإشارة، وتأتيها الإشاراتُ من جميع الجهات فهي نفسها جسمٌ، فصارت مستغنيةً عن المحلّ، وقد كانت حالَّهُ أو «فُرِضَ أن يكون» من نوعها حالٌّ، وهو مُحال. ثم أليست شاركت الأجسامَ في الجسميّة، وفي أنّها مقصودةٌ بالإشارة وفارقتها بالسواد أو البياضِ؟ فهي جسمٌ مع هيئة السوادِ لا السواد وحده، وكان قد فُرض سواداً وحدَه. وإن لم يصحّ الإشارة إليها: فهي إمّا جواهر يصحّ أن يتألّف منها الأجسامُ بالالتئام أو جواهر لا يتألّف منها الأجسامُ، فإن كانت بحيث يصحّ تألُّفُ الأجسامِ عنها بانضمامِ بعضِها إلى بعضٍ وهي غيرُ منقسمةٍ، فيتركّب الجسمُ من أجزاء لا تتجزّى تنضمّ، فيحصل منها الجسم، وقد بُرهن على امتناع الجزء الغير المتجزّي.

وإن كانت جواهرَ لا يحصل من التئامِها الجسمُ ومن شأن نوعِها الحلولُ في الجسم فيلزم أن يكون ماهيةٌ واحدةٌ تستغني عن المحلّ بذاتها ثم يزول عنها الاستغناء فتحلّ فيه وهو محال، فإنّ الماهيّة المستغنية لطبيعتها يبقى الاستغناء ببقائها.

والشكل أيضاً تبيّن بهذا استحالةُ استغنائه. ثم إنّه لا يصحّ شكلٌ إلاّ مع مقدارٍ ولا مقدارَ إلاّ في جسمٍ، وإذا تبيّن إنّ الطبيعة الواحدة لا تحتاج إلى محلٍّ تارةً

وتستغنى عنه أُخرى فلا يحتاج إلى هذه التطويلات في الحجّة، فإنّه لا بدّ في الأخير من الرجوع إلى هذا القسم وهو بذاته كافٍ، والباقي ليس يخلو عن أقسامٍ زائدةٍ فيها تعسّف.

وممّا يُذكر حجّةً قولُهم: إنّ السواد إذا فارق المحلّ لا يخلو: إمّا أن يُحَسّ أو لا يُحَسّ، والتالي بقسمَيه باطلٌ، فإنّه إن كان يُحَسّ فإليه إشارةٌ، فهو مع مقدارٍ، وليس المقدار هو نفس السواد، فقد يُعقَل المقدارُ دون السواد، ومفهومُ السواد أيضاً: لا يدخل فيه المقدار والجسمية، فيلزم أن يكون في شيءٍ متقدّرٍ وجسمانيّ، وقد فُرض مجرّداً، وإن كان لا يُحَسّ ولا يتأتّى أن يُحّسّ فليس في نفسه سواداً، وقد فُرض سواداً وهو محال.

وضابطهم: في إثبات عرضيّةِ كلِّ مقولةٍ صِحّةُ تبدّلها، أو تبدّلِ جنسٍ منها على حقيقةٍ أو على جنسها وعدمُ تغيّرِ جوابِ: «ما هو» فيها، ولمّا رأيتَ الشمعة تختلف عليها أشكالٌ كثيرةٌ **وماهيّتها**: محفوظةٌ فتعلم إنّ الشكل عرضٌ في الشمعة، وإذا تبيّن إنّه عرضٌ فيها ولا يصحّ أن يكون نوعٌ واحدٌ منه جوهرٌ ومنه عرضٌ فيكون كلٌّ نوعٍ من أنواع الأشكال عرضاً، وإن لم يفارق المحلّ فإنّ من الأعراض ما هي دائمة كحركة الفلك وشكلِه، ومنها ما يتصوّر فيها المفارقة.

(٤٢) **واعلم** إنه كما قد يقال: «شكل» ويُعنَى به المقدار الذي هو مشكَّل ـ والمقدار المشكّل كميَةٌ ـ فكذلك قد يقال: «زاوية» ويُعنَى بها المقدارُ ذو الزاوية ـ والمقدار ذو الزاوية من حيث هو مقدار كمّية ـ وكما إنّ هيئة الشكل كيفيّةٌ فكذلك هيئة الزاوية كيفيةٌ.

وإذا قيل: للمقدار الذي يعرض له إنه ذو زاويةٍ «زاويةٌ» يقال: للزاوية بهذا الاعتبار «ثُلْثٌ» و«رُبْعٌ»، ويكون رسمُ الزاوية بهذا الاعتبار «المقدارُ الذي هو ذو حدودٍ أَكْثَرَ من واحدٍ تنتهي عند حدّ مشترَكٍ من حيث هو كذا»، وإذا عُني بها الهيئة فيرسم إنها: «هيئة تحصل للمقدار من حيث هو ذو حدودٍ أكثر من واحدٍ تنتهي عند حدٍّ مشترَكٍ»، ويكون هذه الهيئة كيفيةً.

ومن المشهور إنّه قد يحصل من الشكل وغيرِ الشكلِ ما يُسمَّى صورةً وخلقةً، وهو الشكل من حيث إنّه محسوسٌ في جسم طبيعيٍّ أو صناعيٍّ مخصوصاً بما يصحّ أبصاره، فالشكل الملوَّن يُسمَّى خلقةً وصورةً.

ويثبتون وجود الدائرة بإنّ الكرة إذا قُطعت بنصفَين يحصل من ذلك دائرةٌ، وقد بيّنوا وجود الكرة بالحجّة المذكورة على إنّ البسيط لا يقتضي من الأشكال غيرَ الكريّ. وإذا علمتَ إنّ الكرة التي يقولونها على ما تلاقي كرةً أُخرى بنقطة يستحيل وقوعُها وتوهُّمُها - مّما سلف في فصل الجزء الغير المتجزّي - فالدائرة التي يذكرونها التي تُلاقي دائرةً أُخرى بنقطةٍ حالُها كحالِها. وأمر النقطة أيضاً كما سبق.

وما يُتوهّم عند الحركة ويُؤخَذ منطقةً ونحوَها إن صحّ فرضُه، فيكون جسماً مستديراً أو سطحاً صغيرَ العرض، وإنّ كلّ خطّ يُتوهّم لا بدّ، وأن يكون له طرفٌ إلى صوبٍ، وآخر إلى صوبٍ آخر فينقسم.

سؤال: الخطّ واقعٌ في الأعيان لأنّ الجسم متناهٍ في الأعيان، وسطحُه متناهٍ في الأعيان، ونهاية السطحِ خطٌّ، فإذا كانت نهايةُ السطح واقعةً في الأعيان، فالخّط موجودٌ في الأعيان، فهو شيءٌ.

جواب: الاشتباه إنّما حصل باعتبار إعطاءِ العدميَّ حُكمَ الوجوديِّ والنهاية عدميةٌ، والعدميّ لا يقال أنه واقعٌ في الأعيان إلاّ بالتجوّز، فإنّ الوقوع في الأعيان، إنما يُعنَى به وجودُ الشيء في نفسه، والعدميّ لا وجودَ له - أعني ما يدخل في مفهومه العدم. - وتتأمّل أحوال هذا مما قد تقدّم.

وقد تكلّفوا في إثبات الدائرة وجوهاً، وأظهرُ الجميعِ ما يُعتمد عليه في العُرْفِ من أمر الفرجار، ولا يثبت به إلا الدائرةُ العُرْفيّةُ كما أشرنا إليها. وأما المنكرون للدائرة بناءً على وجوب التضريس باعتبار الأجزاء التي لا تتجزّى يثبت عليهم الدائرةُ بأنّه إن صحّ أن تُسَدَّ الثُّلَمُ - التي بها حصل التضريس - بجوهر أو جواهر فتُسَدّ، فيثبت الدائرةُ، وإن كانت أَصْغَرَ من أن تُسَدَّ بجوهر واحد فوُجد أصغرُ من الجوهر، فيتجزّى الذي لا يتجزّى، وهو محال.

[٤]
فصل
في المضاف وما يذكر فيه

(٤٣) **اعلم** إنّ المضاف منه حقيقيٌّ بسيطٌ ومنه مركّبٌ، ليس بمضاف حقيقيّ، فالأوّل كالأبوّة والثاني كالأب، وقد عرّف الحقيقيَّ بعضُ الناس بأنّه هيئة لا تُعقَل إلاّ بالقياس إلى غيرها.

بحث: وإذا اعتبرتَ هذا الرسم وجدتَه فاسداً، فإنّ قولهم: «لا يُعقَل إلاّ بالقياس إلى غيره» يرجع حاصلُ القياس فيه إلى الإضافة، فيكون تعريف الشيء بنفسه، ويكون مع ذلك متضمّناً لأنّ: «الإضافة هي التي لا تُعقّل إلاّ بالإضافة إلى غيرها» هذا مفهومُ قولِهم «بالقياس إلى غيره». وقد يُؤوِّلون هذا بأن معنَى كونِه معقولاً «بالقياس إلى غيره» أنّه يحوج تصوّرُه إلى تصوّر شيءٍ خارجٍ عنه.

فإذا قيل لهم: إن عنيتم بأنّه يحوج تصوّرُه إلى تصوّر أمرٍ خارجٍ أنّه يُعلَم به، فيلزم الدور في المتضايفين، وإن عنيتم به أنّه يكون معه، فكثيرٌ من غير المتضايفين كذا ـ كالسقف يُعقَل معه الحائط ـ قالوا: ينبغي أن يُعقَل معه من جهة ما هو بإزائه، فإذا بُوحِثَ عن هذا المؤازاة لزمهم الرجوع إلى الإضافة. ويقرب من هذا قولهم: إنّ المضاف هو الذي وجودُه هو أنّه مضافٌ، ويعتذرون عنه بأنّ المضاف الذي أُخذ في التعريف غيرُ المضاف المحدودِ، بل هذا ـ الذي في الحدّ ـ هو المضاف المركَب وهو أشهرُ من المضاف البسيط.

وقد أورد بعضُهم ما حاصلُه أنّه يجوز أن يكون للشيء جنسٌ ـ أو ما يشابه الجنسَ من الأمور العامّة ـ أشهرُ منه، ويرى الخاصّةُ اسمَ الأمرِ العامِّ ـ بما هو نوعٌ له أو شَبَهُ نوعٍ ـ أَليَقَ، فينقلون الاسمَ إليه كما وقع في نقلِ اسمِ الإمكان من المعنَى العاميّ إلى الخاصّيّ، فكذلك المضافُ يقع على البسيطِ ـ كالأُبوّة ـ وعلى مجموع البسيطِ وغيرِه ـ كالأب ـ فهو يعمّهما، والخاصّةُ نقلتِ اسمَ المضاف إلى الخاصّ الذي هو البسيط.

(٤٤) **بحث وتعقّب**: وهذا خطأٌ، فإنّ اسم المضاف لا يصحّ أن يقع عليهما إلاّ باشتراك الاسم أو بتجوّزٍ، وليس المضاف معنىً يجمعهما، وليس نسبة الإمكان العامّ إلى المعنى الخاصيّ كنسبة المضافِ المركّبِ إلى البسيط، فإنّ الإمكان العامّ هو مَثَلاً سلبُ ضرورةِ العدم، وليس فيه شرطٌ زائدٌ على الإمكان الخاصّيّ، بل في الإمكان الخاصّيّ اعتبارٌ زائدٌ على العامّيّ وهو سلبُ ضرورةِ الوجود والعدم جميعاً، ولا يصحّ في موضعٍ من المواضع أن يكون العامُّ له جزء في معناه لا يُوجَد للخاصّ، ويجوز أن يكون للخاصّ جزء أو اعتبار لا يُوجَد للعامّ.

وأَمّا أمر المضاف فإنّ المركّب لا يصحّ أن يكون أعمَّ من البسيط، فإنّ المركّب في مفهومه البسيطُ، وأمرٌ زائدٌ ومفهومُه مركّبٌ منهما، والطبيعة العامّة يصحّ حملُها على الخاصّ الذي تحتها بالاسم والحدِّ، وأما المضاف المركّب فلا يصحّ حملُه بالحدّ على المضاف البسيط وإلاّ يلزم أن يكون البسيط فيه تركيبٌ، وهو محال. فليس بعامٍّ يكون البسيطُ خاصّاً له.

ولا يصحّ أن يُؤخَذ المضافُ أمراً عامّاً يعمّ البسيطُ والمركّبَ من البسيطِ وغيرهِ بمعنىً واحدٍ إذ لا اشتراك بينهما إلاّ في البسيط فحسب، فالجزء الآخر لا مَدخل له، فإذا أُخذ للجزء الآخر مَدخلٌ يكون اللفظُ مشتركاً يدلّ في أحد مفهومَيه على معنى البسيط، وفي الثاني على شيءٍ جزؤُه ذلك البسيطُ، فاللفظ واقع بالاشتراك.

فإذا قيل في تعريف المضاف أنّه «هو الذي وجوده أنّه مضاف» وأُريد بالمضاف المأخوذِ في التحديد البسيط وهو المحدود فيكون تعريف الشيء بنفسه، وإن أُريد به المركّبُ فيكون معناه أنّ البسيط «هو الذي وجوده أنّه مركّبٌ!» وهو خطأٌ.

وفي الجملة التعريف مختلٌّ، والقوم مُصِرّون في هذه الأشياء على ما لا يَعنيهم، فالمضاف البسيط معرفتُه فطريّةٌ، وكذا المركّب.

والفرق بين المركّب والبسيط أيضاً فطريٌّ، وقد يحتاج إلى تذكيرٍ وتنبيهٍ. فالمركّب فيه جزءٌ من مقولةٍ أُخرى كالأبِ: فإنّه جوهرٌ في نفسه لحقته الأُبوّةُ،

وكالمساواةِ: فإنّه اتّفاقٌ في الكمّيّة، **والمشابهةِ**: اتّفاقٌ في الكيفيّة، وليس الكمُّ الموافقُ، أو **الكيفُ الموافقُ** مضافاً بسيطاً بل مركّباً من حيث هو كذا.

(٤٥) **والنوع الحقيقيّ** للمضافِ البسيط ليس بأن يُؤخَذ الإضافةُ مع الموضوع الذي عرضت له، فيُجعَل المجموعُ نوعاً واحداً، بل يجب أن يكون الإضافة وفصل النوع ـ الذي يكون بالحقيقة نوعاً لها ـ لا يكون جعلُ أحدِهما غيرَ جعل الآخر، بل يكون طبيعةُ الجنسيّةِ والفصليّةِ فيه ـ أي في ذلك النوع ـ أمراً واحداً يعرض كما هو للملحوقِ به.

وفرق بين ما يقال «الكيف الموافق لكيفٍ» وبين ما يقال «موافقةٌ كيفٍ لكيفٍ» فإنّ **الأوّل** أشير فيه إلى الكيف المركّب مع إضافةٍ هي الموافقة. **والثاني** أُشير فيه إلى إضافة هي الموافقة المتخصّصة بالكيفية وهي المشابهة الممتازة بذلك التخصّص عن المساواة التي هي الموافقة في الكمّية.

وربّما إذاً قال لهم قائلٌ: أنّكم قلتم إنّ المساواة والمشابهة اتّفقتا في موافقةٍ مّا، وافترقتَا في التخصّص بالكيف والكمِّ، فيكون إما المشابهة والمساواة من نوع واحد، وقد قلتم أنّهما نوعانِ: وضابُطكم أيضاً اقتضى ذلك، فإن الموافقة في الكيفيّة لا يصحّ أن يُرفَع عنها التخصّصُ بالكيفيّة بحيث يبقى ذاتُ الموافقة، ويُقرَنَ بها التخصّصُ بالكمّية وهي هي بعينها ـ وهذا هو ضابط كونِ المخصّص فصلاً ـ.

فإذا كان كذا فيجب أن يكون الموافقةُ ـ التي هي إضافةٌ ـ فصلُها الكيفيةَ، أو الكمّيّة أو إضافةً أُخرى إليها، فإن كانت الكيفية أو الكمّيّة نفسَ الفصل، فالمفروض إضافةً بسيطةً، ليست إضافةً بسيطةً، بل إضافة مع مقولةٍ أُخرى، وكانت المشابهةُ والمساواةُ إضافةً بسيطةً على ما اعترفتم. ثم يلزم أن يكون أمرٌ واحدٌ تحت مقولتَين، وقد منعتم هذا. وأَمّا أن يكون فصلُ الإضافةِ ـ التي هي الموافقة ـ إضافةً إلى الكيفيّة أو إلى الكمّية لا نفسَ الكيفيةِ والكمّيةِ، فيكون فصلُ الإضافةِ إضافةً وهو ممتنع.

ثم يرجع الكلام إلى أن الإضافة الثانية بماذا تمتاز عن الإضافة الأولَى؟ فربما

يحتاجون فيه إلى العود على ما سنذكر في هذا الكتاب إن شاء الله في شرح القسطاس الذي أوردناه في التلويحات.

(٤٦) **ومن الموضوعات** ما يضيف الإضافات: كبنوّة عَلِيّ، وتشخُّص الإضافةِ لا يكفيه تعيّن رجلٍ كما يقال «ابن هذا الرجل»، فإنّ «ابن الشخص الواحد» يصحّ أن يُحمَل على جماعةٍ لا يجب انحصارهم في عددٍ معيَّنٍ بحيث لا يصحّ الزيادةُ عليه، بل أُبُوّة زيد لعمرو تتعيّن بتعيّنهما جميعاً، وجانبُ الأُبوّة ـ وإن كان قد يُتوهّم أنه بخلاف ما قلنا ـ هو مثله أيضاً، وإن كان لا يصحّ أن يقال: إنّ زيداً له أبوان ذَكرانِ أو أُمّان إلاّ أنّه بسببٍ خارجيٍّ لا لأنّ الإضافة من طرفٍ واحدٍ تتشخّص.

وفي بعض المواضع يحتاج في التعيين الشخصيّ إلى اعتبار أكثر من تعيين الحدَّين اللذين بينهما الإضافة، ولا يكفي فيهما ما كفى في تعيين الأُبوّة التي هي لعمرو بالنسبة إلى زيد بتعيّنهما كجوار زيد لعمرو، فإنّه لا يتشخّص بتعيّنهما إذ يجوز أن يكون بينهما مجاوراتٌ بحسب أوقاتٍ ـ وكذا المحاذات ـ بل يحتاج إلى تعيّن وقتٍ، وفي مجاورة الدار مَثَلاً يحتاج إلى تعيّن داريهما مع تعيّنهما.

ولمّا اعترف المشّاؤون في أنّ البنوّة سّيما بنوّة رجلٍ واحدٍ هو زيد مثلاً وإن صحّ حملُها على كثيرين أعدادُها غيرُ مختلفةِ الحقائق، فمع ذلك بنوّة خالد له امتازت عن بنوّة جعفر له بتخصّصهما بهما، ولو رُفع ذلك التخصّصُ بجعفر أو بخالد بطلتْ تلك البنوّة ـ والطبيعة التي لها مخصِصّات يرتفع تخصّصٌ منها عند ارتفاع مخصّصٍ له كما سبق هي جنسيّةٌ على ما قالوا: ـ فالبنوّة لزيد تصير جنساً وكانت نوعاً! هذا إذا توجّه عليهم لا بدّ لهم من حيرة أو رجوعٍ إلى أمرٍ آخر وتركِ كثيرٍ من التطويلات، وذلك ما عسى نذكره على قريبٍ من هذا الموضع.

(٤٧) **ومن المتضايفَين** ما ينعكسان رأسًا برأسٍ كالأُخوَّةِ، فإنّ كلّ واحدٍ منهما أخ للآخر، وليست أُخوّةٌ واحدةٌ هي قائمةٌ بهما جميعاً، بل لكلٍّ واحدٍ أُخوّةٌ أُخرى على ما اشتهر من القوم، وليست الأُبوّة والبنوّة كذا، فإنّ أحدهما أبٌ للآخر.

والثاني: ليس أباً له بل ابناً.

والمضاف الحقيقيّ لا بدّ له من انعكاس الطرفين بالتكافؤ، والمركّب أيضاً لا بدّ له من انعكاس إذا أُخذ الطرفانِ على التعادل، فإنّ الأب أبٌ لابنٍ، والابنُ ابن لأبٍ، وإذا اختلّ التعادل لا يجب الانعكاس، فإذا قيل: «السُكّان سكّان للسفينة»، و«الرأس رأس للحيوان» لا يصحّ أن يعكس فيقال «السفينة سفينة لسكّان»، و«الحيوان حيوان لرأس»، وإنما يتحقّق التعادل إذا قيل «الرأس لِذي الرأس» و«السكّان لِذي السكان».

وممّا يُخِلّ بالتعادل أن يُؤخَذ أحدُهما بالفعل، والآخر بالقوة: كالعلم إذا أُضيف إلى خارجٍ بأنّه علمٌ بشيءٍ، فهذا العلم يلزمه معلومٌ ومعلومُه قد يُؤخَذ دون العلمِ ـ ولكن لا من حيث هو معلومٌ ـ، وإن كان تصوّراً لأمرٍ لا وجودَ له في الأعيان، فليس علماً بمعلومٍ خارجيٍّ، وكلامُنا في هذا المثال فيما إذا كان له معلومٌ خارجيٌّ، وإن كان الخارجيّ معلوماً بالقصد الثاني على إجمال قاعدةِ القوم.

فإن قيل: المتقدّم في الزمان يضاف إلى متأخّرٍ مع استحالة اجتماعهما، فقد أُضيف أحدهُما إلى ما ليس، فأُجيبَ بأنّ الإضافة ههنا بين الجزءين ذهنيةٌ، فيأخذ الذهن الجزءين حاضرَين، فيحصل الإضافة بينهما في الذهن، وهذا ظاهر.

وقال بعضهم: وقد يكون أحدهُما في الذهن والآخر حاضراً، فيُحكَم بينهما بتقدّمٍ وتأخّرٍ. وينبغي أن يُؤوّل: بما إذا حصل صورة الحاضر أيضاً في الذهن حتى يصحّ الحكم بينهما، فهما في الذهن كيف كانا، ودون ذلك لا يصح الحكم بينهما أصلاً.

(٤٨) **واعلم** أنه إذا أخذتَ أُبوّةً مطلقةً فضروريٌّ أن يكون بإزائها بنوّةٌ مطلقةٌ، وإذا أخذتَ أُبوّةً محصّلةً فلا بدّ من أن يؤازيها بنوّةٌ محصّلةٌ. وفرّقوا بين النسبة والإضافة، وقالوا: ليس كلُّ نسبةٍ إضافةً، فإنّ كلّ شيءٍ له نسبةٌ إلى لازمٍ من اللوازم في الذهن وليست بإضافةٍ، وإن أُخذتِ النسبة مكرّرةً صارت إضافةً. قالوا: فالسقف له إضافة إلى الحائط من حيث هو مستقِرٌّ عليه، والحائط من حيث حائطيّته غيرُ مضافٍ إلاّ أن يُؤخَذ السقف والحائط من حيث أنّ ذلك مستقِرٌّ لمستقَرٍّ عليه

وهذا مستقَرٌّ عليه لمستقِرٍّ فهو إضافةٌ. ومن مشهوراتهم في الأقاويل أن النسبة تكون لطرفٍ واحدٍ والإضافةُ للطرفَين، فذواتُ الأمور قد تكون منسوبة، وإن أُخذت النسبةُ من حيث هي نسبة صارت مضافةً. وعلى هذا النمط إذا أُخذ الأب أنّه أبٌ لصبيٍّ يكون منسوباً، وأَمّا الإضافة فلا تكون إلاّ إلى الابن. وإذا أُخذ الجناحُ للطير كان نسبةً، وإذا أُخذ لِذي الجناح صارت إضافة. هذا على ما يقولون.

(٤٩) **بحث وتعقّب:** ولِمَن ينازعهم أَن يُلزِمهم بأنّ النسبة من حيث هي نسبة مطلقاً مُحالٌ، أن لا تكون بين الشيئَين وأَن تُعقَلَ دون الطرفَين، فإذا كانت النسبةُ من حيث هي نسبة لا يصحّ أن تُعقَل دون الطرفَين، فالنسبة نفسها مضافةٌ، وحيث وُجدت لا بدّ وأن تكون مضافةً. فإذا كان الجنس مضافاً في نفسه مُحالُ أن يكون له نوعُ غيرُ مضافٍ، بلى قد يُؤخَذ المضافُ على وجهٍ فيه تجوّزٌ، وفي الحقيقة الإضافة لا تُعقَل إلاّ بين شيئَين، والنسبة هذا حالُها، فإنّها لا تُتصوّر من حيث هي نسبة إلاّ وأن تكون بين الشيئَين. فالذي ذُكر في معنَى المضاف، وجُعل ضابطاً له هو بعينه موجودٌ في النسبة. فإذا قيل: «أبُ الصبيّ» فقد أُضيف مع تجوّزٍ مّا، فإنّ الأب في نفسه أب للأبن من حيث هو ابنٌ لا للصبيّ، ونسبة السقف إلى الحائط أن أُخذ على إنّه سقف لحائط فيُؤخذ الحائط حينئذٍ إنّه حائط لسقفٍ، ويكون مقتضى الـ «لام» معنَى نسبةٍ أو إضافةٍ لم يُصرَّح بها.

وأَمّا نفس السقف فليس نسبته إلى الحائط إلاّ من حيث هو مستقرّ عليه، لا من حيث إنّه سقف فحسب. فإذا كانت النسبة من حيث هو مستقرّ عليه، والاستقرار عليه في نفسه إضافةٌ ذاتُ طرفَين فلا فارق. ولمّا أعترف بإنّ النسبة ـ من حيث هي نسبة ـ مضافةٌ فإذا أُخذت غيرَ مضافةٍ فما أُخذت النسبةُ على جهتها، فاختلال انعكاس الطرفَين إنّما كان لأنّ النسبة ما أُخذت على جهتها كما قد لا يؤخذ المضاف على جهته، وهذا الحرف ضروريٌّ بحسب اعترافه.

وليس للعاقل أن يذهب إلى أنّ النسبة المطلقة ـ من حيث هي نسبة مطلقة ـ لا بدّ وأن تكون بين طرفَين ـ منسوب ومنسوب إليه ـ، والنسبة الخاصّة ـ كالاستقرار

على الشيء ـ لا بدّ وأن تكون من طرفٍ واحدٍ، فإنّ النسبة الخاصّة في نفسها أيضاً تضايفٌ من الطرفَين. فلمّا لم يكن النسبة من حيث هي معقولة إلاّ لِطرفَين، فإن فُرضت في غير الطرفَين فذلك لأجل الأمور المركّبة مع العدول عن التعادل كما قيل: في المضاف، والحقّ إنّ النسبة بعينها هي المضاف.

وأَمّا الذي يُوجِب أن يكون للمضاف كونٌ يعرض له أن يْعقَل بالقياس إلى غيره، وذلك الكون مجهولٌ، وهذا لازمٌ له لا مقوِّم، فكأنّه قد تهوّس بما لا يعنيه، ولم يعلم إنّه جعل المضافَ في نفسه غيرَ مضافٍ. وقالوا: المضاف في الحقيقة هو الإضافة وليس له إضافةٌ أُخرى، فإنّه يتسلسل إلى غير النهاية، وأمّا التحقيق فسنذكره.

وأَمّا إنّ المضاف أمرُ زائدٌ على مفهوم الأشياء فلِما تعلم إنّ الأُبوّة لو كانت نفسَ الإنسانيّة، أو نفسَ الشخص الذي يقال له أبٌ لكان ذلك الشخصُ ما صحّ وجودُه أصلاً إلاّ وهو أبٌ، ولمّا صار أباً بعد ما لم يكن، فالأُبوّة ليست ذاتَه ولا إنسانيّتَه، كيف والأُبوّة لا تُعقَل إلاّ مع بَنوّةٍ والإنسانيّةُ، والشخصُ الإنسانيُّ يُعقَل دون القياس إلى بنوّةٍ أو ابنٍ! والجسمان قد يُوجَدان دون محاذاةٍ، ثم يتحاذيان ويُحمَل عليهما المحاذاة، ولولا حدوث أمرٍ مَا صحّ حملُ المحاذاةِ بعد اللامحاذاة، وليس اللامحاذاةُ بين هذَين الجسمَين شيئاً متحصّلاً حتى يكون المحاذاةُ فيهما عدمَ ذلك الشيء، فالإضافة هي أمرٌ مّا غير عدميٍّ في طبيعته، وهي تثبت وتنتفي ولا يضرّ ذلك بموضوعِهما، فهي عرضٌ وأضعفُ الأعراض.

وفيها بحثٌ آخر: وفي إنّها هل لها في الأعيان وجودٌ وهل يلزم من اختصاصها بمحلّ أن يكون اختصاصُها غيرَ مفهومها، ويحتاج إلى نسبة أُخرى أو لا يحتاج؟ فربّما يمكنُك أن تعلم مّما سيأتي من بعد.

[٥]
فصل
في بقيّة المقولات وما يذكر فيها

(٥٠) **من جملة** ما عّدّ في المقولات الأين، وعُرّف بإنّه «هو كون الشيء في المكان» **وقالوا**: هذا الكون ليس نفسَ الإضافة بل، هو معنىً يعرض له الإضافة، كما إنّ السواد ماهيّةٌ وإضافةُ المحلِّ عرضيٌّ لها، وليس كون الشيء في المكان مِثلَ كون السواد في المحلّ، فإنّ السواد وجودُه لنفسه وجودُه لمحِلّه، وليس وجودُ الشيء في نفسه وجودَه في مكانه؛ ولوكان كذا لبطل وجودُ شيء عند مفارقته لمكانٍ وحصل له وجودٌ آخر، ولَصار المعدوم بعينه مُعاداً. وليس كونُ الشيء في المكان كونَه في الأعيان، فإنّ كونه في الأعيان نفسُ وجودِه، ولو كان كونُ الشيء في المكان وجوداً له لكان كونه في الزمان وجوداً له ايضاً، فكان لشيءٍ واحدٍ وجوداتٌ كثيرةٌ. قالوا: وهذا الكون ليس نفسَ الوجود، فإنّ هذا جنسٌ للأُيون والوجودُ نفسُه ليس بجنسٍ. قالوا: وإذا قلنا «وجود الشيء في المكان» معناه «وجود كون الشيء في المكان». هذا كلّه على ما ذكروا.

ومن الأين: ما هو أَوَّلُ حقيقيٌّ ككون الشيء في مكانه الخاصِّ الذي لا يصحّ أن يجتمع معه فيه غيرهُ، ومنه: ما هو غيرُ أوّل ولا حقيقيٍّ مِثل كونِ الشيء في السوق، ومنه: عامٌّ كالكون في المكان مطلقاً، ومنه: خاصٌّ بالنسبة كالكون في الهواء، ومنه شخصيٌّ كالكون في هذا المكان المشار إليه. قالوا: والأين فيه تضادٌّ، فإنّ الكون «فوق» عند المحيط في غاية البُعدِ من الكون «أسفل» عند المركز، ويصحّ تعاقُبها على موضوعٍ واحدٍ، ولا يصحّ اجتماعُهما فيه.

قالوا: وفيه أَشدُّ وأَضعفُ، فإنّه قد يكون شيءٌ أتمَّ فوقيّةً من شيءٍ، وقد يكون الشيء المتحرّك يصير أشدَّ فوقيّةً بعد ما لم يكن في أشدَّ فوقيّةً، وليس إنّ أيناً واحداً بعينه يشتدّ، بل الأضعفُ فوقيّةً يبطل ويحصل الأشدُّ كما ذُكر في السواد وغيرِه.

(٥١) **ومتى هو** كون الشيء في الزمان، وحال هذا الكون بعينه حالُ ما قبله،

ويقال: للأمور الواقعةِ دفعةً «متى»، ولكن إنما يقال لوقوعِها في أمرٍ له تعلّقٌ مّا بزمانٍ، وحينئذ لا بدّ من الالتزام بتجوّزٍ أو اشتراكِ اسمٍ، وأمرُ متى العامِّ والخاصِّ باعتبار كونٍ في زمان مطلقٍ، أو زمانٍ خاصٍّ أو شخصيٍّ، وكون الحركة في زمانها المتخصّص، وفي يومِها وشهرِها وحولِها كما سبق في الأين.

وقالوا في متى أيضاً، مثْلَ ما قالوا في الأين من كون الإضافة عارضةً للكون، لا هي نفس الكون إمّا في مكانٍ أو زمانٍ. والأمور التي لها متى بالذات هي الحركات، والمتحرّكات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها، وجواهرها في الزمان بالعرض. واعلم أن مّن اقتصر في تعريف الزمان على إنّه مقدار الحركة من جهة المتقدّم والمتأخّر فيلزمه ـ من جهة الاقتصار على هذا التعريف ـ أن يكون مقدارُ كلِّ حركةٍ في العالم العنصريّ أيضاً زماناً بنفسه ما لم يقيّد بأمرٍ آخر، وهو أن يأخذ في الحدّ مقدارَ حركة الفلك أو حركةٍ دائمةٍ أو أظهر الحركات وأشدّها.

(٥٢) **ومنها الوضع** وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبةٌ في الجهات المختلفة كالقيام والقعود. قالوا: وليس هو النسبة، معّللِين بأنّ النسبة من باب المضاف، وإن كان الأجزاء النسبة بينها من باب الإضافة إلاّ إنّ كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هذه النسبة، هو الوضع على ما قالوا. وهذا الوضع قالوا: ليس هو الوضع المذكور في باب الكمّ، فإنّ هذا الوضع يُعتبَر فيه نسبةُ الأجزاء إلى الحاوِي والمحويِّ والجهاتِ الخارجةِ.

والوضع المذكور في تقسيم الكمّ لا يعتبر فيه. فكأنّهم ـ إذا كان في نِيَّتِهم هذا الفرق ـ يجب عليهم في التعريف قيدٌ يدلّ على التمييز، فإنّ هذا الوضع أيضاً لا يعرض إلا للمقادير الثابتة. وقولهم: هنالك ينبغي أن يكون لأجزائه اتصالُ مع ثباتٍ بحيث يصحّ أن يقال «أين» كلُّ واحدٍ منها من الآخر «لكنّ» هذا الأين ليس أيناً حقيقيّاً، فإنّ الأجزاء ليس لها أين بالفعل وليس أُيونها مّما ينضاف بعضُها إلى بعضٍ على وجهٍ يقال لبعضٍ إنّها «أين هي من الآخر»، بل حاصلُه يرجع إلى اختلاف جهات

ويمين ويسار وفوق وتحت، فإن قيل: إنّ ذلك الوضع إنّما هو للكمّيّة وهذا هو للجسم، فربما يقول القائل: إنّ الجسم على قاعدتكم إذا زاد عليه المقدارُ إنّما يلحق الجسمَ الوضعُ بتوسّط المقدار، ولولا المقدار ما صحّ فرضُ التجزّي واللاتجزّي ـ كما ذكرتم في حدّ الكمّيّة ـ فيلحق الجسمَ الوضعُ ـ كيف ما كان ـ بتوسّط المقدار.

وأمّا ذكر الحاوِي والمحويِّ فما كان في التعريفَين، وربما إن أراد مريدٌ أن يذكر الحاوي والمحويَّ في حدّ هذا الوضع مَنَعَه مانعٌ عن ذلك، فإنّ القيام والقعود وأختلاف النسب المقابليّة وغيرها، واختلاف نسب الأجزاء في الجوانب معلومٌ للكلّ، يفهمها مَن لا يعلم برهان المحدِّد، وإنّ الفوقيّة والتحتيّة إنما هو بسبب المحيط والمركز. وليس الوضعُ هو الأينَ، فإن المحدِّد له وضعٌ وليس له أين، والجسم المتحرّك على مركزِ نفسِه يتبدّل وضعه ولم يتبدّل أينه.

قالوا: والوضع قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة، والذي يكون بالفعل قد يكون بالطبع وقد يكون لا بالطبع. فالذي بالفعل والطبعِ كوضعِ الأرض من الفلك، فإنّ حيّزيهما متمايزان بالطبع.

وأَمّا الذي بالفعل وليس بالطبع «فهو»: كحال ساكن البيت من البيت، فإن الوضع حاصلٌ بالفعل واختلافُ حيّزَيهما ليس اختلافاً طبيعيّاً.

وأَمّا الذي بالقوة «فهو» كما قد يُتوهّم قربُ دائرةِ قطبِ الرحَى من القطب، ونسبتُها إلى دائرة الطوق، ولا دائرةَ بالفعل فلا وضعَ إلاّ بالتوهّم أو بالقوة. ـ والوضع فيه تضادٌّ وفيه شدّة وضعف كالأشدّ انتصاباً وإنحناءً، ومثّلوا بإنسانٍ قائمٍ ورأسه إلى السماء ورجلاه على الأرض، وظاهر أنّه إذا صار بحيث يكون رأسُه على الأرض ورجلاه إلى السماء كان الهيئتان الوضعيّتان مختلفتَين لا اختلافًا عدديّاً فحسب، ومن البيّن أنّهما في غاية الخلاف وتعاقبَا على موضوعٍ واحدٍ، فهما ضدّان، وهكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح.

مقولة الملك والجِدَة

(٥٣) **وممّا عُدّ** في المقولات المِلكُ والجِدَة. قالوا: وهو كون الجسم في

محيطٍ بكلّهِ أو ببعضِه، بحيث ينتقل المحيطُ بانتقال المحاط، مِثل التسلّح والتقمّص. وقسموه إلى طبيعيٍّ ـ كحال الحيوان بالنسبة إلى اهابه ـ وإلى غير طبيعيٍّ كالتقمّص والتختّم. وقد يعبّر عن الملك بمقولة «له»، فمنه ملكٌ طبيعيٌّ ـ ككون القوى للنفس ـ ومنه اعتبار خارجيّ ـ ككون الفرس لزيد ـ وفي الحقيقة المِلكُ بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح.

(٥٤) **وممّا عُدّ فيها «أن يفعل»** وهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر في غيرهِ، غيرُ قارِّ الذاتِ ما دام الحصول في السلوك، والتجدّد كالتسخين والتسويدِ، وبالجملة التحريكِ.

ومنها «**أن ينفعل**» وهو تأثّر الجوهر عن غيره تأثّراً غيرَ قارّ الذات مثل: التسوّد والتسخّن، فإذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما من تجدُّدِ التأثير والتأثّرِ لا يقال: أنّه تحريكٌ أو تحرّكٌ، فانتهى التسوّد إلى سوادٍ قارٍّ والتسخّنُ إلى سخونةٍ قارّةٍ. وقد أثبت فيه التضادّ كما بين اسوداد الأبيض وابيضاض الأسود، فإنّ بين الحالتين المتعاقبتَين غاية الخلاف.

قالوا: ويقع فيه اشتدادٌ وضعفٌ بحسب شدّة الابيضاض، إمّا بحيث يكون ابيضاضاً أسرعَ من ابيضاضٍ، أو أشدّ تأديةً إلى النهاية.

وربّما يقول قائلٌ: ألستُم قلتُم إنّ مقولة «أن يفعلَ»، و«أن ينفعلَ» لا يُتصوّر فيهما الحركةُ؟ وههنا اثبتّم الشدّةَ والضعفَ فيهما، وكلُّ اشتدادٍ وضعفٍ إنّما يكون بحركة. فأثبتوا صحّةَ الحركةِ بهذا الطريق، وكانوا نَفوها.

وربّما يُجاب: بأنّ الشدة والضعف في الشيء غيرُ اشتداد ذلك الشيء، فـ«أن يفعلَ» و«أن ينفعلَ» فيهما شدّة وضعف. ـ وهذا الجواب لا يتمشّى، فإنّ الابيضاض يجوز أن يزداد شدّةً وسرعةً شيئاً فشيئاً، فيكون سلوكاً من حركةٍ ضعيفةٍ إلى حركةٍ شديدةٍ شيئاً فشيئاً على هذا الوضع الذي اعترف به هذا القائل.

واعلم أنهم إذا قالوا: «مقولة كذا تشتدّ وتضعف» يعنون أنّ فيها شديداً وضعيفاً، وإن أحدهما يحصل بعد انتفاء الآخر، وإذا قالوا: «العرض لا يشتدّ ولا

يضعف» يعنون به أنّ ذاتاً واحدةً بعينها لا تكون ضعيفةً وتشتدّ وهي هي بعينها، بل يبطل بالاشتداد الضعيفةُ ويحصل أُخرى.

(٥٥) **بحث وتحصيل**: ولمّا حَصرْنا المقولات المشهورة في كتاب التلويحات في خمسة وَجَدْنا بعد ذلك في موضعٍ لصاحب البصائر «عمر بن سهلان الساوي» حصرها في أربعة: في الجوهر والكمِّ والكيفِ والنسبةِ، وإذا اعتبرتَ هذا الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحاً، فإنّ الحركة لم تدخل تحت الجوهر، لأنّها عرضٌ، ولا تحت الكمّ، فإنّ الحركة ليست نفسَ الكمّ، وإن كان لها تقدّرٌ، ولا يلزم من كونِ الشيء متقدّراً كونُه كمّاً بذاته. وليست كيفاً، فإن الكيفيّة هيئةٌ قارّةٌ، ولا النسبة وإن كان يعرض لها نسبةٌ إلى المحلّ كما لِسائر الأعراض، وليس إذا كان الشيءُ يعرض له نسبةٌ يكون نفسَ النسبة، فالأقربُ لِمَن يريد أن يثبت المقولات حصرُها في خمسة: الجوهر والكيف والكمّ والإضافة والحركة.

فإنّ الماهية التي هي وراءَ الوجود إمّا أن تكون جوهراً أو تكون غيرَ جوهرٍ، وما ليس بجوهرٍ نُسمّيه ههنا هيئةً، وكلّ هيئة إمّا أن يُتصوّر ثباتُها أو لا يُتصوّر ثباتها. فإن لم يُتصوّر ثباتُها فهي الحركة، وإن تُصوّر ثباتها، فإمّا أَن لا تُعقَل دون القياس إلى غيرها، أو تُعقَل دون القياس إلى غيرها، والتي لا تعقل دون القياس إلى غيرها هي الإضافة، وما يُعقَل دون القياس إلى غيره، إمّا أَن يُوجِب لذاته المساواةَ ـ أو التفاوتَ والتجزّي ـ أو لا يوجب. فإن أَوْجَبَ ذلك فهو الكمّ، وإن لم يوجب فهو الكيف. فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميّزاتٌ عن كلِّ واحدٍ من أطراف التقسيم. فهو من حيث هو هيئةٌ امتاز عن الجوهر، ومن حيث أنّها قارّةٌ امتاز عن الحركة، ومن حيث أنّه لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر أمرٍ خارجٍ عنه، وعن موضوعِه امتاز عن الإضافة، ومن حيث أنّه لا يحوج إلى اعتبار تجزّؤٍ امتاز عن الكمّ. واشتمل تعريفُه على جميعِ أمورٍ تَفصِلُه عن المشاركات الأربعة. فهذا هو الحصر في الخمسة.

أَمّا «متى» فليست البتّةَ إلاّ نسبة الشيء إلى زمانه، ومحالٌ أن يُعقَل متى إلاّ

بالنسبة حتى لو أُخذ الشيء وحده والزمان وحده، لا يصحّ البتّة تصوّرُ متى دون وضعِ النسبة، فبوضعِ نسبةِ الشيءِ إلى زمانه تصير متى موضوعةً، وبرفعِ نسبةِ الشيء إلى زمانه تصير مرتفعةً. وليس يحتاج النفس في تصوّر متى إلى أمرٍ زائدٍ على تصوّر الشيء والزمانِ ونسبةٍ بينهما البتّة.

والكون في الزمان إن كانوا لا يعنون به حصولَ نسبةٍ بين الشيء وزمانِه، فلا معنًى لهذا الكونِ بوجهٍ، وهو مجهولٌ مع كون متى معلوماً بتصوّر الشيءِ والزمانِ والنسبةِ، وكلُّ ما عُلِمَ الشيءُ مع الجهل به، فليس بجزءٍ، فالكون الذي يتهوّسون به إن كان مجهولاً وعُلِمَ متى دونه بما ذكرنا فهو خارجٌ، وإن كان معلوماً ـ وقد علمنا دونه متى ـ فلا بدّ أيضاً من كونه خارجاً.

ونقول من طريق آخر: إنّ متى لا تُعقَل دون زمانٍ: فإمّا أن يكون الزمان له مدخلٌ في مفهوم متى، أو ليس له مدخلٌ. فإن لم يكن له مدخلٌ ـ وكان متى عبارةً عن ذات الشيء ـ فالمنسوب إلى الزمان عينُه وجوهرُه متى دون اعتبارٍ زمانيٍّ، وهو محال. وإن كان متى ليست عبارةً عن ذاته ـ بل عن ذاته مع هيئةٍ إضافيّةٍ ـ فتلك الإضافة إن كانت إلى غير الزمان لا تُوجِب متى، فلا بدّ من كون الإضافة ـ على تقدير وجودها ـ إلى الزمان.

وإن كانت هيئةً أُخرى غير الإضافة إلى الزمان: فإمّا أن تكون قارّةً أو غيرَ قارّةٍ. فإن كانت قارّةً: فلا نسبةَ لها ـ من حيث أنّها قارّة ـ إلى الزمان، فليس كونُها متى أَوْلَى من كونِ ذاتِ الشيء ـ التي يعرض لها تلك الهيئةُ ـ متى، فإنّ القارّ بذاته لا متى له إلاّ بالعرض، ومتى فاتتْ ولا كذا العرض الثابت، فليست بمتى. وإن كانت غير قارّةٍ: فهي حركةٌ، فمتى في نفسها حركةٌ. فإمّا أَن يكون كونُها متى لأجل أنّها حركةٌ حتى يكون مفهومُ الحركةِ مفهومَ «متى»، فكلُّ حركةٍ متى، فلا يصحّ أن يُعلَم وقوعُ حركةٍ ويُطلَب متاها، وليس كذا. أو متى حركةٌ خاصّةٌ، فلا يكون غير تلك الحركةِ «متى». فإذا كانت لجميع الحركات ـ التي هي وراء الزمان ـ متى، فيجب أن يعرض لجميع الحركات حركةٌ أُخرى هي متى، فلكلِّ حركةٍ أُخرى، وإذ

ليست حركةٌ ـ وراء ما منها الزمان ـ ليس لها متى، فلا يكون حركةٌ ـ وراءَ الزمان ـ ليس لها حركةٌ أُخرى، وامتناع هذا بيّنٌ.

وإن كان للزمان مدخلٌ في مفهوم «متى»، فليس الزمان نفسه مفهوم «متى»، بل متى شيء مع زمان، ولا هما وحدهما دون جامعٍ بينهما هو النسبة، فللنسبة مدخلٌ بالضرورة، فالنسبة داخلةٌ في مفهوم متى، فهي ذاتيّةٌ له، والنسبة أعمُّ من متى، وكلُّ ذاتيٍ أعمّ إمّا جنسٌ أو فصلُ جنسٍ، وعلى التقديرَين يجب أن يكون وراء متى ذاتيٌّ آخر أعمُّ وجنسٌ، فلا تكون جنساً عالياً إذ لا يصحّ أن يكون لجنسِ الأجناسِ جنسٌ.

وكذا الأين، فإنّ الشيء إذا لم يُوضَع له نسبةٌ إلى المكان لم يُفهَم الأينيّة فيه، وحال الكون في المكان كحال الكون في الزمان على ما ذكرنا. ومَن لا يغالط نفسَه يعلم إنّ المكان نفسه ليس بأينٍ ولا جوهر المتمكّن، وما لم يُعقَل نسبةٌ بينهما لا يُعقَل الأين، وإذا وُضعت النسبةُ بينهما حصل الأين، وإذا رُفعتْ ارتفعتْ. فالأين يتقوَّم بالنسبة وهي ذاتيّةٌ عامّةٌ له، وكلّ ما له ذاتيٌّ عامٌّ فليس بجنسِ الأجناس، فتحقّق أنّ الأين ليس بجنسٍ عالٍ.

وكذلك الوضع إذ يستحيل أن يُعقَل إلاّ بنسبة الأجزاء، وكلّ ما لا يُعقَل إلاّ بنسبة الأجزاء فالنسبة ذاتيّةٌ له، وهي أعمُّ منه لأنّها موجودةٌ في متى، وفي أين أيضاً، وكذا نسب أُخرى، وكلُّ ما له ذاتيٌّ أعمُّ فليس بجنسِ الأجناس. وبعض مَن ليس له في المعقولات قدمٌ راسخٌ اقتصر ـ في دفع انّ الأين ومتى والوضع نسبٌ ـ بقوله: إنّ هذه الأشياء فيها نسبٌ إلى مكانٍ وزمانٍ، ويشترط فيها المكان والزمانُ، والنسبة لا يشترط فيها المكان والزمانُ. ولم يعلم أنّ العامّ إذا كان تحته خاصٌّ، فبالضرورة يُشترط الخاصُّ بما لا يُشترط به العامُّ ـ وإلاّ ما صحّ العموم والخصوص ـ وليس مَن يدّعي أنّ النسبة داخلةٌ في حقيقة الأين يدّعي أن مفهوم الأين مفهوم النسبة، بل دعوى دخول النسبة في حدّ الأين يوجِب أن يكون للأين اعتبار زائدٌ على النسبة.

وربما التجؤوا إلى الفرق بين النسبة والإضافة ولا يُغنيهم من وجوهٍ: منها: ما ذكرنا من ضعفِ ما قالوا: في الفرق بينهما في باب المضاف.

ومنها أنّه قد اعترف في مواضعَ كثيرةٍ إنّ النسبة من باب المضاف، إذ لا يُعقَل النسبةُ إلاّ بين شيئين، وهذا من خاصّيّة المضاف والأخصّ من الأخصّ أخصُّ. فالكلّ على هذا التقدير أيضاً يدخل تحت المضاف، فجزئيّات النسبة تدخل تحت النسبةِ والنسبةُ تحت المضاف على موجب التزامه، فالمضاف هو المقولة الجامعة لكّل هذه الأشياء.

ومنها: أن الفارق بين النسبة والمضافِ كونُ النسبة من طرفٍ واحدٍ والمضاف من طرفَين.

والأينيّة ـ من حيث أنّها أينيّة ـ لا بدّ لها من إضافةِ الطرفَين: المكانِ والمتمكّن، وكذا الوضع وغيرُه، فهي داخلةٌ تحت المضاف على أنّ الفرق عند الاعتبار مختَلٌّ.

وأَمّا الجِدَة: فظاهر إنّ المحيط والمحاط لا بدّ من اعتبار نسبةٍ بينهما كما سبق في غيرها، فتتقوّم بالنسبةِ وهي ذاتيّةٌ عامّةٌ لها، فيكون حالُهاحالَ ما سبق.

وأمّا مقولة: «أن يفعلَ» و«أن ينفعلَ»، فحاصلُها يرجع إلى التحريك والتحرّك، والأصل فيهما الحركةُ أضيفت تارةً إلى الفاعل، وسُمّيت «أن يفعلَ» وأُضيفت تارةً إلى المنفعل، وسُمّيت «أن ينفعلَ».

أَمّا الإضافة: فهي مقولةٌ مستقلّةٌ، والجامعُ هو الحركة وهي لا تدخل في المقولات الأربع، فهي مقولةٌ أُخرى. والذي يَحتال ليجعل «أن يفعلَ» أمراً لا يدخل في مفهومه الحركةُ ـ بناءً على أن الذي هو في «أن يفعلَ» اعتبارُ فعلِه غيرُ اعتبارِ الحركة ـ أخطأ في هذا الدعوى والاحتجاج، فإنّ الذي هو في «أن يفعلَ» ليس كونُه في «أن يفعلَ» هو ذاتَه، ولا يقال له أنّه في «أن يفعلَ» باعتبار هيئةٍ قارّةٍ، فلا بدّ وأن يؤخَذ في معنى «أن يفعلَ» نسبةٌ له إلى أمرٍ يحصل عنه في غيره غير قارِّ الذات وهو الحركة، فالحركة داخلةٌ في معنى «أن يفعلَ»، لا حركة تلحق ذاتَ

الفاعلِ أُخرى، بل نفس الحركة الحاصلة في المنفعل لها مدخلٌ في معنى «أن ينفعلَ» وبعينها لها مدخلٌ في معنى «أن يفعلَ».

ثم الذي يوصَف بـ«أن يفعلَ» إذا كان له حركةٌ أُخرى كالسكّين يتحرّك ويُحرِّك أجزاءَ المنقطعِ إلى التميزِ والانفصالِ فيكون السكّينُ في «أن يفعلَ» بالنسبة إلى حركة أجزاءِ المنقطعِ، والمنقطعُ في «أن ينفعلَ»، ثم السكّين في «أن ينفعلَ» بالنسبة إلى ما يعرض له من الحركة، واليدُ المحرِّكةُ له بالنسبة إلى حركة السكّين في «أن يفعلَ»، وهكذا اليدُ باعتبار الحركةِ لها في «أن ينفعلَ»، وليست باعتبار حركة نفسِها في «أن يفعلَ»، بل باعتبارِ ما يحصل منها الحركةُ في شيء آخر، فلا بدّ من دخول الحركة في مفهومَي «أن يفعلَ» و«أن ينفعلَ»، وتلك هي حركة ما ينفعل لا حركةٌ أُخرى لمَن يفعل. هذا حالُ المقولات.

(٥٦) **ولولا** انّ العادة جرت بإيرادها والقولِ فيها ما أوردناها ولا طوّلنا فيها ولا تعرّضنا للتصريح بها في عدد قليلٍ ولا كثيرٍ، والفضلاء من شيعة المشائين معترفون بأنّه لا برهانَ لهم على الحصر، وما ذُكر فيه ليس إلاّ تكلّفَ ضعيفٍ.

وأَمّا حصر المقولات فيما ذكرنا، إن تأمّل المتأمّلُ يجد هذا الحصرَ الذي لنا أتمَّ من كلِّ حصرٍ لغيرنا، ولسنا نُكلّفُ الناظرَ باعتبار هذا الحصر، ولا باعتبار المقولات نفسِها، فإنّها قليلةُ الفائدة في العلوم جدًا، ولا يضرّ التقصير فيها، ويكفي تقسيمُ الماهيّات إلى جوهرٍ وهيئةٍ.

وأَمّا الأمور الاعتباريّة الصرفة فمنها: ما لا يدخل تحت المقولات، ولا يضرّ الحصرَ عدمُ دخولِ الاعتباريّات فيها كالوحدة والشيئيّة وبعضِ ما سنشير إليه عن قريب.

(٥٧) **بحث ومقاومة**: ولنرجع إلى مباحثةٍ فيما ذُكر في الجوهر والهيئةِ والصورةِ والهيولى: أَمّا كون الإضافاتِ والكيفياتِ والكمّيّةِ ـ بما هي كمّيّة ـ والحركةِ وجميعِ ما عُدّ هيئاتٍ وأعراضاً: ما انكر المعتبرون من أهل النظر.

أَمّا الصُّوَر: فالقدماء: يرون أن كلّ ما ينطبع في شيء هو عرضٌ، ويتأبّون عن

تسمية المنطبع في المحلّ «جوهراً»، وقد عرفتَ طريقة المشّائين من اثباتهم صوراً غيرَ محسوسةٍ هي مبدأ الكيفيّات. والذي يتوجّه للذابِّ عن القدماء على المشّائين:

الموقف الأوّل

أنّكم بماذا عرفتم جوهريّةَ بعضِ الأمور المنطبعةِ وعرضيّةَ بعضِها؟ مع أن تلك الأمور التي سمّيتموها صوراً في أصلِها كلامٌ طويلٌ، أنّها هل لها أنيَّةٌ وماهيّةٌ أم لا؟ حتى ينازَع في أنّها جواهر أو أعراض. إلاّ انّا ـ على المسامحة والنزولِ ـ نسلّم لَكُم أنّ غيرَ هذه الكيفيّاتِ المحسوسةِ أمورٌ تُوجَد في الأجسام، ونقول: أنّ كلّ ما فرضتموه منطبعاً هو عرضٌ، فإن احتجَجْتُم باللزوم: فمِن الأعراض ما يلزم باعترافكم. وإن احتججتم باستحالة الخلوِّ، فيرجع حاصلُه إلى اللزوم أيضاً، ثم أنكم اقتصرتُم في بيان حاجةِ الجسم إلى أمور سمّيتموها صوراً أُخرى على كونه لا يُتصوّر خلوُّه عنها، وإنّ المحلّ مفتقرٌ إليها في قوامه. فاستحالة الخلوّ عنها لا تدلّ على كونها جواهر، وإنّ المحلّ مفتقرٌ إليها، أليس الجسم لا يخلو عن مقدارٍ وشكلٍ، وأنتم اعترفتم بعرضيّتهما؟ ولا يخلو عن وحدةٍ وكثرةٍ والتزمتم بعرضيّتهما.

وليس لقائلٍ أن يقول: إنّها يصحّ تبدّلُها مع بقاءِ محلِّها، فتكون عرضاً بهذا المعنى. فإنّ الهيولى يصحّ تبدّلُ الصور عليها وهي باقيةٌ بعينها، وما ذكرتم في البراهين على حاجةِ الجسم إلى الصور ألاَ مجرَّد أنّه لا يُتصوّر خلوُّه عن الصور؟ ولا يمكنكم دعوى امتناع التجرّد عن صورةٍ بعينها، بل عنها وعن بدلِها، فكذلك لا يخلو الجسمُ عن شكلٍ وبدلِه ومقدارٍ وبدلِه وكذا غيرهما.

وإن احتججتم بأن الجسم المطلق لا يُتصوّر وجودُه، فالمخصّصات مقرّراتٌ لوجوده، فهي مقوِّمةٌ لوجوده، وكذا الهيولى المطلقة: فيقع عليكم الفسخ بمخصِّصات النوع. فإنّ الطبيعة النوعيّة أتمُّ في التحصيل من الطبيعة الجنسيّة، ومع ذلك الطبيعةُ النوعيّةُ ـ كالإنسان ـ لا يصحّ وجودها دون المخصِّصات والمميّزات، فإن كان المخصِّصُ يحتاج إليه المتخصّصُ فما يحتاج إليه في التخصّصِ النوعُ ـ

الذي هو أتمُّ تحصيلاً ـ أقوَى ممّا يحتاج إليه الجنسُ، فإن كانت الحاجةُ بحسب التخصيص فهَلاّ سمّيتم مُخصّصات الأنواع صوراً إذ لا يصحّ تقرّرُها وتخصّصُها دونها؟

سؤال: مُخصِّصات الأنواع تابعةٌ للمتخصّص الذي هو النوع مع إن التخصّص بها.

جواب: فيلزمكم في صُوَر الأجسام مثلُه. فنقول: هي تابعةٌ للماهيّةِ الجسميّةِ وتخصّصها كما ذكرتم في مخصِّصات الأنواع.

سؤال: الماهيّة النوعيّة في نفسها تامّةٌ.

جواب: فكذا يقال في الجسميّة: فإن استدللتم بعدمِ تامّيّةِ الجسمِ احتياجَهُ إلى المخصِّصات، فالإنسان أيضًا غيرُ تامٍ لحاجتِه إلى الأمور المخصِّصات.

سؤال: لو فُرض الإنسان نوعُه في شخصه ما احتاج إلى مميّزٍ.

جواب: يقول القائل: لو كان الجسمُ حقيقتُه محصورةً في شخصٍ واحدٍ ما احتاج إلى ممِيّز.

سؤال: كان لا بدّ للجسم من أن يكون في مكانٍ أو وضعٍ أو حيّزٍ.

جواب: إذا فُرِض الإنسان وحدَه أو الشجرة، أو نوعٌ آخر جسميٌّ لا بدّ له أيضاً ضرورةً من كونه على وضعٍ وجهةٍ ومقدارٍ مّا، ثم إذا فُرض الجسم وحدَه لا يكون له مكانٌ أو وضعٌ إن كان هنالك امتناعٌ، فَفي إنحصار الأجسام في جسمٍ واحدٍ، فكذا في نوعٍ كالإنسان والشجرة.

سؤال: لا مانع للإنسان ـ بما هو إنسان ـ من أن يكون هو وحدَه في الوجود محصوراً في شخصٍ واحدٍ، وإن كان يمنعه مانعٌ فهو خارجيٌّ.

جواب: هكذا يقال: في الجسم بعينه بما هو جسم.

سؤال: الأمور المخَصِصة للنوع تعرض عن أسبابٍ خارجةٍ وأمورٍ تتّفق ولا يتقوّم بها حقيقةُ النوع.

جواب: ما فرضتموه صوراً أيضاً، يلحق الأجسامَ أو الهيولياتِ بأسبابٍ خارجة، فإنّ الهيولى لا تقتضي أن تكون مع ما فرضتموه صورة ـ مائية أو هوائيّة ـ بل يلحقها بعضُ هذه الصور لأمورٍ خارجةٍ وهي ليست بمقوّمةٍ لحقيقةِ حامِلها.

سؤال: هي مقوِّمة الوجود لحاملها بخلاف مخّصِصات النوع.

جواب: كلّ الكلام في إنّكم بماذا تبيّن لكم أنّ المخّصِصات ـ التي سمّيتموها صوراً ـ مقوِّمةٌ لوجود الجسم؟ إن كان بالتخصيص، فكذا يقال: في مخّصِصات الأنواع، ثم إذا كان المخّصِص لا مَدخلَ له في التقويم، فليس لكم أن تقولوا ـ في كثيرٍ من المواضع كما في تعدّد واجب الوجود ـ إنّه يحتاج إلى مميّزٍ ـ فيصيرَ الذي فيه الاشتراك معلوماً للتمييز ـ ما لم تُبيّنوا إنّ المميّز فصليٌّ أو خارجيٌّ.

الموقف الثاني

(٥٨) سؤال الصور مبادىء آثارٍ والأعراض ليست بمبادىء آثار.

جواب: هذا موقف آخر غيرُ الموقف الأوّل، ونقول فيه أيضاً: ليس كلّ مُوجِب أثرٍ مّا صورةً جوهريّةً، فإنّ الميل القسريّ وغير القسريّ مبدأ مّا للحركة وليس بصورةٍ جوهريّةٍ، والحرارة في الحديدة الحامية مبدأ لحرقِ جسمٍ، وفي بعض المواضع سببٌ للحركة، وهي ليسب بصورةٍ جوهريّةٍ، وهكذا أشياء كثيرة.

سؤال: غير مسلّم إنّ هذه الأشياء آثارُ ما ذكرتموه، بل هي مُعِدّاتٌ والواهبُ غيرُها.

جواب: هكذا يقال في صُوَرِكم.

سؤال: نشاهد حصورَ الآثار من شيء في الجسم وسمّيناه صورةً.

جواب: هكذا نقول: في الحرارة والَميل المذكورِ إنه نشاهد الأثر مع إنّ مشاهدة أثر الحرارةِ وغيرها ظاهرٌ وصُوَرُكم وجودُها خفيٌّ، فكيف نسبة الآثار إليها! هذا هو الموقف الثاني.

وأمّا الموقف الثالث

(٥٩) قال النائب عن القدماء على الحجّة المشهورة التي هي العمدة ـ من أنّ الصور إذا تبدلّت يتبدّل بها جوابُ: «ما هو؟» بخلاف الأعراض ـ، إنّ من الأعراض ما يُغيّر جوابَ: «ما هو؟» تبدّلُه، أليس الحديد إذا كان على جهته وسُئل إنّه «ما هو؟» حسن الجواب بإنّه حديدٌ أو بحدِّ الحديد؟ ثمّ إذا حصل فيه هيئةُ السيف فسُئل إنّه: «ما هو؟» لا يقال: إلاّ إنّه سيفٌ، وما حصل فيه إلاّ أعراضٌ كالشكل والحِدّة وغيرهما، وهكذا الطين: إذا جُعل منه لَبِناتٌ وبُني بها بيتٌ وقيل إنّه: «ما هو؟» لا يُجاب: بإنّه طينٌ، بل بأنّه بيتٌ، ولم يحدث إلا اجتماعٌ وهيئاتٌ هي أعراضٌ، ولا يصحّ أن يقال: إنّ هذه الهيئات جواهر مع الاعتراف بإنّها كانت أعراضاً على ما بُيّن في المقولات، ولا أنّ العرض انقلب جوهراً، ولا إنّ مجموع الأعراض يصير جوهراً، وهل كان الثوب الذي اتّخذ من القطن إلاّ قطناً أُحدِثَ فيه هيئاتٌ بالفتل والنسج؟ فإذا سئُل بعد صيرورته ثوباً إنّه: «ما هو؟» لا يتأتّى أن يقال: إنّه قطنٌ بل إنّه ثوبٌ، و«هكذا» أشياء كثيرة لا تحصى. فإمّا أن يمنع: فيُعارَض بمثلِه في صُوَرِهِ، أو ينقاد للحقّ ويعترف بأنَ من الأعراض ما يتغيّر جوابُ: «ما هو؟» بتبدّلها: فلا يدلّ تبدّلُ جوابِ: «ما هو؟» بتبدّلِ شيءٍ أَن يكون ليس بعرضٍ فسقط الاحتجاج.

ثم لا يحتاج إلى الفسخ بالمواضع التي ذكرناها من الأمثلة، بل يقال لهم: إذا تَبدَّلَ بالأشياء التي سمّيتموها صوراً جوابُ «ما هو؟» فلِمَ قلتم إنّها ليست بأعراضٍ؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون بعضُ الأعراض يتبدّل بتبدّلِها جوابُ «ما هو»؟ فإنّه لم يكن رسمُ الجوهر «ما يتبدّل بتبدّله جوابُ ما هو؟» ورسمُ العرض «ما لا يتبدّل»، بل كان الاصطلاح في الجوهر والعرضِ عندهم على «الموجود لا في موضوعٍ»، وعلى «الموجود في موضوعٍ»، وضابطُ الموجودِ في الموضوع «ما يستغنى عنه محلّه ويتقوّم دونه» والجوهر ليس له محلّ مستغنٍ، فالضابط احتياج المحلّ إلى التقوّم بالجوهر الصوريّ وعدم احتياجه إلى التقوّم بالعرض.

وظاهرٌ إنّ هذا التقوّم تقوّمُ الوجودِ لا تقوّمُ الماهيّة، فإنّ الحالّ لا يجوز أن يكون مُقوّماً لحقيقة محلِه، وكيف يكون الشيءُ جزءَ ما يحمله ويُعقَل حقيقةُ الحاملِ غيرَ محتاجةٍ إلى ما يحلّ فيه؟ فليس كون المحلّ مفتقراً إلى ما يحلّ فيه من الصُوَرِ إلاّ باعتبار تقوّم الوجود لا الحقيقةِ، فيرجع الكلام إلى الموقف الأوّل والبحثُ في إنّ حاجة المحلّ إلى بعض ما يحلّه، واستغناءَه عن الأعراض هل هو بالتخصيص أو عدمِ الخلوِّ واللزوم، و«ما هو» الفرق بينه وبين الأعراض؟ فيكون ذلك الموقف، فلا يكفي تبدّلُ جوابِ «ما هو؟» بتبدّله، فلا يصحّ الاحتجاج به.

الموقف الرابع

(٦٠) فإن قيل: إذا تبدّلت الماهيّةُ بتبدّلِه يكون جزءَ الجوهر، وجزءُ الجوهر جوهرٌ، فهذا موقفٌ آخر وهو الموقف الرابع. وقد ذكرنا في باب المغالطات إنّ هذا النمط غيرُ صحيحٍ، وذكرنا المثال عليه وأوردنا ما فيه كفايةً. والقدر الذي نذكره ههنا هو أن يقول الخصمُ: جزءُ الجوهر ـ الذي هو من جميع الوجوهِ جوهرٌ ـ أو جزءُ الشيء ـ الذي هو باعتبار جهةٍ واحدةٍ جوهرٌ ـ جوهرٌ، والأوّل هو المسلَّم ،والثاني غيرُ مسلَّم.

فإنّ الأبيض أو الجسم الحارّ ـ من حيث هو جسم حارّ ـ إذا سُمّي مثلاً «جيماً» يصحّ عليه حملُ الجوهر، فيقال: «الأبيض جوهرٌ»، أو «جيم هو جوهرٌ» لأنّهما من جهةٍ واحدةٍ جوهرٌ، لا من جميع الوجوه جوهرٌ. فنقول حينئذ: الماء يُحمَل عليه إنّه جوهر باعتبار إنّه جسمٌ أو بأعتبار حاملِ صورةٍ، والماء ليس من جميع وجوهه جوهراً، بل هو مجموع جوهرٍ وعرضٍ، وحُمِلَ عليه الجوهريّةُ لِإجل أحدِ الجزءَينِ، لا لأجِل إنّه من جميع الوجوه جوهرٌ كما يُحمَل الجوهريّةُ على الجيم المذكور وعلى الأبيض.

ثمّ قد أشرنا إلى إنّك إذا عرفتَ الماء لا تعرفه إلاّ بأجزائه، ولا يمكنك أن تحكم بأنّ الماء جوهرٌ إلاّ بعد أن تعلم أنّ أجزاءه جوهرٌ، فيتقدّم العلمُ بجوهريّة أجزائِه على الحكم «بأنّ الماء من جميع الوجوه جوهرٌ، لا إنّه مركّبٌ من جوهرٍ

وعرضٍ». وإذا عُرف هذا فيكون الاحتجاجُ ـ بأنّ جزءَ الجوهر من جميع الوجوه جوهرٌ ـ مصادرةً على المطلوب الأوّل، كيف والجوهريّة إذاً كانت «لأجلِ» أجزاءِ أجزائه! وكما لا يُعقَل الكلُّ إلاّ بأجزائه، فكذلك لا يُعقَل الأجزاء إلاّ بأجزائها، والمتقدّم بالطبع على المتقدّم بالطبع يتقدّم بالطبع، وقد عُلِمَ إنّ جزءَ الجزءِ جزءٌ. فلا يصحّ أن يُعقَل الماء إلاّ أن يُعقَل أجزاؤُه، ولا يُعقَل الأجزاء إلاّ بأنّها جواهرُ.

فإنّ الجوهريّة جزءٌ لما هو جوهرٌ من الجواهر الخاصّةِ، فيلزم أن يكون إذا عُقِل الماء عُقِل جوهريّةُ جميعِ أجزائها. فكيف يصحّ أن تُثبت بعد هذا بالحجّة أنّ شيئاً من أجزائها جوهرٌ؟

وفي الجملة لا يصحّ لك أن تُثبِت أن جزء الماء جوهرٌ إلا بعد أن الماء من جميع وجوهه جوهرٌ ـ لا بأنّ الماء مجموعُ جوهرٍ وعرضٍ ـ حتى يلزم أنّ جزءَ الجوهر من جميع الوجوه جوهرٌ، وإنّما يمكنك أن تثبت إنّ الماء من جميع وجوهه جوهرٌ إذا أثبتَّ جوهريّةَ آحادِ الأجزاءِ، فقد أثبتَّ في هذه الحجّة الشيءَ بما لا يثبت إلاّ به. وإنّما طوّلنا هذا الكلامَ ليقع البحث التامّ في أمر الصُوَرِ.

وإنّما انتصبنا لِنيابةِ الأقدمين ههنا لوجوهٍ: منها: أن نتبيّن للباحثِ في أثناء البحثِ الحقَّ في أَحد الجانبيَن.

ومنها: إنّ كلام المشّائين مشهورٌ، وقد بَسَطنا ـ وبَسَطَ غيرُنا ـ القولَ فيه في مواضعَ كثيرةٍ، وليس من الأنصاف طَرحُ حجّجِ أَحدِ المتخاصمَين بالكلّيّة.

ومنها أنّ جماعة ازروا على الأقدمين، وزعموا إنّهم استروحوا إلى مطالبهم جزافاً، وإنّ غفلتهم عن مثل هذه الاصطلاحات لجهلِهم، وإنّ دعاويهم وحججهم لا تقبل التمشية حتى امتنعوا عن اطلاق اسمِ الحكمةِ عليهم. ومَن أدرك العلومَ الشريفةَ المعظّمة المخزونةَ عَرَفَ إنّ مِثلَ هذه الأشياء لا يضرّ الجهلُ بها، كيف وإنّ أقاويلهم لا تقصر في المتانة عن أقاويل غيرهم! وان قالت طائفةٌ من المشّائين «إنّما نسمّى بعضَ الأعراض صوراً» فلا يمنع الحكماءُ هذا، كيف ومنهم مَن يسمّى جميعَ الأعراض صوراً!

الموقف الخامس

(٦١) وأَمّا الذي اقتصر في إثبات جوهريّةِ الصورةِ على إنّ صورة الماء لا تشتدّ وتضعف ـ فإنّه لا يكون ماء أَشدَّ مائيةً من ماءٍ ـ والكيفيّات تشتدّ وتضعف، إن جعل الكُبرَى قولَه «الكيفيّات تشتدّ وتضعف» فينبغي أن يجعلها كلّيّةً ـ لأنّ الاقتران يكون من الثاني، ويُشترَط فيه كلّيّةُ الكُبرَى ـ وإذا جعلها كليّةً كذبت، فإنّه ليس جميعُ الكيفيّات تشتدّ وتضعف، كيف وقد اعترف بأنّ من الكيفيّات ما لا يشتدّ ويضعف مِثلَ ما يتعلّق بالكمّيّات كالزوجيّة للعدد وغيره؟ فلا مانع أن يكون كيفيّةٌ أُخرى لا تشتدّ ولا تضعف. ـ وإن جعل الكُبرَى كلّيّةً وقيّدها تقييدٌ كما يقول: «إنّ صورة الماء لا تقبل الشدّةَ والضعفَ والكيفيّات الأربع تقبلهما» فلا يلزم منه غير أن صورة الماء ليست من الكيفيّات الأربع. فلِمَ لا يجوز أن يكون كيفيّةٌ أُخرى وهي لا تقبل الشدة والضعف؟ على أنّ قولهم: «إنّ الماء لا يقبل الشدّة والضعف فلا يتقوّم بالكيفيّات الأربع» فيه مَباحث أُخرى يطول فيها الكلام. والجوهر على الرأي المذكور هو الموجود لا في محلٍّ، وكلُّ ما له محلٌّ فهو عرضٌ.

[٦]
فصل
في الشدّة والضعف وتتمّة كلام فيه

(٦٢) أعلم أنّ المشّائين يرون أنّ شيئاً مّا ـ كالسواد ـ إذا اشتدّ فليس إلاّ أنّ سواداً ضعيفاً بطل، وحصل سوادٌ أشدّ منه ويختلفان بالحقيقة، ونريد أن نباحثهم فيه.

بحث ومقاومة

أَمّا أنّ سواداً واحداً لا يشتدّ ـ وهو بعينه في حال الشدّة ما كان قبلها ـ فذلك ظاهرٌ، كيف وذات الأوّل في نفسها كانت الناقصةَ والزائدةُ ليست بعينها هي الناقصةَ، ولا يتأتّى فرضٌ أن يبقى ذلك السوادُ وينضمّ إليه شيءٌ آخر، فإنّ الذي

ينضمّ إليه إن لم يكن سواداً، بل يكون شيئاً آخر فلا يصير به السوادُ أشدَّ مّما كان في سواديّته. وإن كان الذي ينضمّ إليه سوادًا آخر، فيحصل سوادانِ في محلٍّ واحدٍ، وهما مُتّفقاً الحقيقةِ والمحلِّ والزمانِ، فلا امتيازَ بينهما، وهو محال. وهبْ إنّهما يجتمعان: فلا يكون إحدهُما قد اشتدّ. فصحّ إنّ سواداً واحداً لا يشتدّ.

سؤال: ينضمّ إليه سوادٌ آخر فيتّحدانِ، فالشدّة باتّحاد الاثنَين.

جواب: فعلى هذا التقدير أيضاً لا يكون الواحدُ بعينه قد اشتدّ. ثم السواد ونحوُه ليس بذاتِه ذا مقدارٍ، وذا قيامٍ بنفسِه لِيجتمع منه اثنانِ، فيتّصلانِ على طرفٍ أو يمتزجان، فاتّحاد الاثنَين من السواد لا يُتصوّر لأنّهما إن بقيا اثنانِ يكون تعدّدٌ بينهما دون امتيازٍ وهو ممتنع، فليست شدّةُ السوادِ ببقاءِ سوادٍ وانضمامِ آخر إليه، بل ببُطلانِ ذاتِ الأوّل، وحصولِ سوادٍ آخر أَشدّ منه.

(٦٣) وأَمّا إنّهما هل هما مختلفانِ بالذاتِ والعددِ أو بالنوع، فذلك بحثٌ غيرُ هذا. فالمشّاؤون احتجّوا في إثبات الاختلافِ النوعّي بإنّ السواد الضعيف يخالف السوادَ الشديدَ، ولا يخلو: إمّا أن يكون المميّزُ بينهما ـ بعد اشتراكهما في السواديّة ـ عرضيّاً خارجاً أو فصلاً. قالوا: ولا يتصوّر أن يكون عرضيّاً خارجاً، فإنّ التفاوت إنّما هو في السواد، لا في أمرٍ خارجٍ عن السواد، فتعيّن أن يكون بفصل.

وهذا الاحتجاج رديء جدّاً، فإنّ المميّز بين السوادَين إذا كان فصلاً ـ واشترك الاثنان في السواديّة ـ فالفصل الذي يُميّز أحدَ السوادَين عن الآخر ليس بمقوّمٍ لحقيقةِ السواد ـ وإلاّ كان متّفقاً في السوادَين ـ بل هو فصلٌ مُقسّمٌ للسواد، ويكون السوادُ بالضرورة جنساً، والفصل عرضيٌّ لطبيعةِ الجنس، وهو في مفهومه غيرُ مفهوم الجنس، فصار حالُ الفصلِ كحالِ العرضيِّ الآخر، والفصل لطبيعةِ الجنسِ ليس بقسيم للعرضيّ، فإنّه من جملة العرضيّات، إذ قد عرفتَ إنّ الفصل خاصّةٌ للجنس، وإذا كان الفصلُ المقسّمُ للسواد عرضيّاً للسواد، ويكون الاشتدادُ به وهو غيرُ السواد، فيكون الاشتدادُ فيما وراء السواد، وقد فُرض في السواد، هذا محال.

سؤال: الفصل في الأعيان ليس بممتاز الجوهر عن طبيعة الجنس، بل هما في الأعيان شيءٌ واحدٌ.

جواب: إذا فَصَّلَهما الذهنُ هل هما واحدٌ أو اثنانِ؟ فإن كانا في الذهن أيضاً واحداً، فليس في السواد التامّ غيرُ السوادية ولا في الناقص، فلا فاصل بينهما، وقد فُرض بينهما فصلٌ! وإن كانا اثنَين ـ أي طبيعة السواد والفصل المنوِّع له المُوجِب للشدّة ـ والشدّةُ إنّما هي باعتبار مفهومِ الفصلِ ـ، وقد كانت شدّةً في مفهوم السوادّية ـ، فصار في مفهوم أمرٍ وراء السواديّة، فلا يكون في مفهوم السواديّة، وهو محال. والحاصل أنّ الفصل عرضيٌّ للجنس، وحالُه كما ذكروا من حالِ العرضيِّ.

حجّة أُخرى لهم: في أنّ الأشدّ والأضعف مختلفاً الحقيقة ـ وهي ما ذكرنا في أَوائل المنطق من هذا الكتاب ـ وهي قولهم: إن كانت ذاتُ الشيء هي الزائدةَ فالناقصُ والمتوسّطُ ليسَا نفسَ الزائد، فليسا بذات الشيء، وكذا إن كانت ذات الشيء الناقصَ والمتوسّطَ. وهذا في الذات الواحدة «الشخصيّة» صحيحٌ، وإنّما في النوع فليس بحجّةٍ، فإنّ الخصم يقول: النوع هو جامعٌ للزائدِ والناقصِ والمتوسّطِ، ولا يُشتَرط النوعُ في حقيقته بالثلاثة كما لا يُشتَرط في الأنواع طبيعةُ النوع المطلقةِ بما يختصّ به كلُّ واحدٍ واحدٍ، والخطأ ههنا إنّما كان باعتبار أَخْذِ الكلّيِّ مكانَ الجزئيِّ، وإنّا قد أشرنا إلى هذا فيما سبق، فلا نطوّل فيه.

(٦٤) **ثمّ** إذا حُقّق عليهم الحالُ في المقدار ربّما يصعب عليهم، فإنّ المشّائين وإن منعوا الشدّة والضعف في المقدار ما منعوا فيه الزيادةَ والنقصانَ، فيقال لهم: المقدار الزائد والناقص اشتركا في المقداريّة، وزاد أحدهُما على الآخر بشيء. أمّا أَنّ ذات إحدهما ـ أي الزائدِ والناقصِ ـ ليس بذات الآخر ظاهرٌ كما ذكر في الزائد والناقص.

وأمّا حقيقة المقداريّة المطلقة فقد اعترفتم بإنّها واحدةٌ متساويةُ النسبة إلى الزائد والناقصِ ـ أيْ طبيعة المقدار النوعيّة المعقولة ـ فصحّ إنّه لا يلزم من امتناع

شدّةٍ وضعفٍ وزيادةٍ ونقصانٍ على ذاتٍ واحدةٍ أَن يمتنع في نوعٍ واحدٍ. وبهذا يقع الصدمة مع الوجه الأوّل، فإنّهم احتجّوا في السواد الشديدِ والضعيفِ انّ أمتيازهما ليس باعتبار عرضيٍّ، فيكون باعتبار فصلٍ.

فيقول الخصم: في المقدار أيضاً يتوجّه هذا! فإنّ المقدار الزائد ما زاد على الناقص بأمرٍ عرضيٍّ، فإنّهما كما تساويا في المقدار زاد احدهما على الآخر بشيءٍ مقداريٍّ هو كَمّ في نفسه. فينبغي على رأيكم أن يكون الفارقُ بينهما الفصلَ، فيكون كلُّ مقدارٍ صغيرٍ صغيراً مّا، وكلُّ مقدارٍ كبيرٍ كبيراً مّا نوعاً بنفسه، وهو مخالفُ قواعدكم ويخالف الحقَّ، كيف وما زاد أحدُ المقدارَين على الآخر إلاّ بِمثلِ ما ساوى معه في الحقيقة المقداريّة! ويتّفق أن يكون مساوياً له أيضاً في خصوص المقدار، فما زاد إلاّ بمثل ما ساوى، فكيف يكون قدرٌ منه مقداراً وقدرٌ آخر ليس بمقدارٍ؟ وكلّ ما يُفرَض فصلاً مقسِّماً للمقدار فهو عرضيٌّ لطبيعته، فيكون التفاوت في غير المقدار، والذي يشاهد من التفاوت إنّما هو في طبيعة المقدار.

وإذا عُرف هذا عُلم إنّ احتجاجهم على إنّ اختلاف جزئيّاتِ كلّيٍّ واحدٍ بالشدةِ والضعفِ، يجب أن يكون بالنوع فاسدٌ لوجوهٍ:

ومن جملتها: أنّ حجّتهم تنفسخ بالمقدار الزائد والناقصِ، فإنها متساوية النسبة إلى الزائد والناقصِ والشديدِ والضعيف، وقد ذكرنا ما فيه كفاية.

واعلم إنّه لا مانع من أن يكون السلوكُ الذي هو بحسب الاشتداد والضعفِ يتأدّى إلى واسطةٍ تخالفهما في الحقيقة كالحمرة بين السواد والبياض، فإنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ الحمرة في ذاتها ليست بسوادٍ ضعيفٍ ولا بياضٍ، بل لكلٍّ واحدٍ من السوادِ والبياضِ ضعيفٌ يقع فيه أَوّلُ شروعٍ عند السلوك إليه، وآخِر تخليةٍ عند السلوك عنه، وللواسطة أيضاً قد يكون مراتب، وكلامُنا فيما مِثل البياض الناقص أو السواد الناقص لا فيما مثل الحمرة، وظاهرٌ للحسّ النسبة، ما بين البياض والحمرة وما بين البياض التامّ والناقص.

(٦٥) **ولنرجع ونقول**: الشدة والضعف قد يقال: ويُعنَى بهما ـ باعتبار ما

يوجِبه اللغاتُ وعُرْفُ الجماهير، وبحسب ما يدلّ عليه أَداةُ المبالغةِ في كلِّ لغةٍ ـ الكمالية والنقصُ وإن كانوا يقولون: لفظَ الشدّة والضعف عند التصريح على قوّةِ الشيء على الممانعةِ والتأنّي عن الانفعال، أو على قلّةِ تأتِّي الممانعةِ والتأنِيّ، وذلك أمرٌ آخر.

وأَمّا الذي رتّب له أّداة المبالغة في اللغات فهو كما تَجدُ وتقول: وتصدق به إنّ مقدارًا أطولُ من مقدارٍ او أكبرُ، وظاهرٌ إنّ الألِف مثلاً ههنا للمبالغة، وكما إنّها ههنا للمبالغة ففي مِثل قولِهم: «إنّ شيء كذا أسرعُ وأَخلَى وأحمضُ» ـ وما يشبه ذلك ـ كذا.

ولسنا نتمسّك بالعرف أو اتّفاق الجماهير، بل غرضُنا التنبيهُ على إنّ الأمر الجمهوريّ لا يُخالَف إلاّ بأمرٍ تبيّن فسادُه، أَمّا إذا كان يوافق البرهانَ فهو مقبولٌ، ويزيد شهادة الجمهور بالبرهان طُمأنينَةً.

وغرضُنا ههنا إنّ الذين يتحكّمون في الأشدّ والأضعفِ كثيراً أمّا يقع لهم الالتجاءُ ـ عند توجّه الأشكال ـ إلى الأشدّ الذي بحسب العُرْفِ.

فإذا أشرنا إلى كيفيّة ذلك فيصعب عليهم الالتجاءُ، ونتبيّن لك إنّ الأَشدّ بحسب المبالغة العُرْفِيّة ـ كما وُجد في الأحمض والأسرع ـ وُجد في المقادير كالأطول والأكبر.

ثمّ إنّ المشّائين فرّقوا بين الزائد والناقصِ والأَشدِّ والأَضعفِ بوجوهٍ ذكرناها فيما سلف، ومن جملتها:

إنّ الزائد والناقص إنما يقال: إذا صحّت الإشارةُ إلى قدر به المساواةُ وزائدٌ أو إلى ما يتأتّى «به» تعيينُ قدرٍ مساوٍ وزائدٍ، والأَشدّ والأضعف ليس بكذا. ـ فَعلى تقدير المسامحة نقول:

إنّ التفاوت الذي بين الثلاثة والأربعة «هو» من حيث هما: ثلاثة وأربعة معقولتانِ، فَبِماذا المساواة وفيماذا التفاوت؟ والأربعة والثلاثة وغيرُهما من أنواع العَددِ كلُّ واحدٍ ـ على ما ذُكر ـ نوعٌ بسيطٌ، لا يتقوّم الثلاثةُ بالاثْنَيْن ولا الأربعة

بالثلاثة، وإن فُصّل في الذهن يبطل صورة الثلاثة والأربعةِ ويحصل صورةٌ أُخرى. فكيف يتأتّى تعيينُ قدرٍ به المساواة، وآخر به التفاوت في الأنواع البسيطة للكمّيّات المنفصلة؟ والغرض إنّا نسامح في مثل هذه الأشياء، ويجوز لهم الاصطلاح على إنّ التفاوت في الكمّ يصطلح عليه بالزائد والناقصِ وفيما سواه بالشدّة والضعفِ، إلاّ إنّ بينهما جامعاً مّا، وهو التماميّة في نفس الماهيّة والنقصُ فيها، فإنّا قد بيّنّا إنّ المقدار التامّ والناقص ما زاد أحدهُما على الآخر بعرضيٍّ ولا فصلٍ مُقسّمٍ للمقدار، فإنّه عرضيّ أيضاً لما يُقسِّمه، فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار، وليس الزائد خارجاً عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة، فليس الافتراق بين المقدارَين المتفاوتَين إلاّ بكماليّةِ المقدار ونقصِه، وكذا بين السواد التامّ والناقص، فإنّهما اشتركا في السواديّة وما افترقَا في أمر خارج عن السواديّة ـ فصلاً كان أو غيره ـ فإنّ التفاوت في نفس السواديّة، فالجامع بين هذه الأشياء كلّها التماميّةُ والنقصُ في الماهيّة.

سؤال: أليسا اشتركا في الماهيّة وافترقا بالكمال والنقص؟ فهما خارجانِ عن أصل الماهيّة، فوقع التفاوت بالخارج.

جواب: أَمّا إنّ المقدار الصغير والكبير اشتركا في المقدار المطلق وإنّ المقدار المطلق المعقول غيرُ مشروطٍ فيه الكمالُ والنقصُ: صحيحٌ، ولكنّ هذا بحسب الأمر الذهنيّ، وليس بسواءٍ ما في الذهن وما في العين، فليس في الأعيان أصلُ مقدارٍ وكمالٍ وأصلُ مقدارٍ ونقصانٍ بل كماليّةُ المقدار الكبير بنفس ما هو به مقدارٌ في الأعيان، وكذا نقص الصغير، وكلّ واحد منهما في الأعيان شيءٌ واحدٌ.

سؤال: نحن نعني بقولنا: «إنّ الامتياز بينهما بفصلٍ» هذه الكماليّةَ والنقصَ.

جواب: العنايات والاصطلاحات لا مانع عنها، وقد علمتَ إن طبيعة الفصل في الحقائق الأُخرى لا تجعل طبيعةَ الجنس أتمَّ في نفسه ـ كما في السواد والمقدار ـ ولا يرجع حاصلُ الفصولِ الأُخرى إلى كماليّةٍ في حقيقة الجنس فحسب، والطيران المختلفان في الحقيقة ـ كالصقر والبازي وغيرهما من الأنواع مثلاً ـ ليس

فصلُ أحدهما كمالَ حيوانيّةٍ، وليس أحدهُما أتمَّ حيوانيّةً من الآخر، وهكذا حيوانات أُخرى، والمقدار الزائد والناقص لا يختلفان بالفصول إذ ليس حقيقتُهما مختلفةً باعترافه أيضاً، فإذا اصطلح على تسمية التماميّة المذكورة «فصلاً» فيلتزم في المقادير المتفاوتة الاختلاف بالأنواع حتى يكون الخطّ الأصغر نوعاً والأطول نوعاً آخر، و«إلاّ» يلتزم باختلاف الفصول دون اختلاف النوع، وكلّ ذلك يخالف اصطلاحه في العلوم، ويكون ذلك إمّا اصطلاحاً ثانياً أو مناقضةً لقولِ نفسه، وهذه الكماليّة هي التي قد يُدَلّ عليها في اللغات بأدواتِ المبالغة. ـ وأَمّا الذي يتمسّك به بعض الناس بأنّ المقدار لا أَشدّيّة فيه فإنّه لا يقال: «إِنّ خطّاً هو أَشدُّ من خطٍّ»، ثمّ يعترف «بأنّ خطّاً أَطولُ من خطٍّ» ـ والخّط طولٌ مّا والأطولُ هو الأشدّ طولاً أعني الأتمّ طولاً! ـ إنّما غَرَّه النظرُ إلى اللغات.

وقد يدخل أَداةُ المبالغة في لغةٍ على معنىً باعتبار لفظٍ، ولا تدخل باعتبار اسم آخر كما لا يقال: «أشدُّ خطّيّةً» ويقال أنّه «أَطولُ»، والأمور الحقيقيّة لا ينبغي أنْ يُقتَصر في تصحيحها على مجازي العُرْفِ، وإن كانت الأمور المشهورة لا يُحكَم بخلافها إلاّ ببرهان أيضاً.

(٦٦) **وأمّا اقتصارهم** في أنّ الجوهر لا يقبل الأشدَّ والأضعفَ على أنّه الموجود لا في موضوعٍ، ولا يختلف هذا ولا يتفاوت، ليس بمتينٍ، لأنّ هذا ليس بحَدٍّ للجوهر، فمعنَى الجوهريّة غيرُ هذا. ثمّ إذا بُيّن أنّ الوجود من الأمور الاعتباريّة فلا يتقدّم العلّةُ على المعلول إلاّ بماهيّتها، فجوهر المعلول ظلٌّ لجوهر العلّة، والعلّة جوهريّتُها أَقدمُ من جوهريّة المعلول، وكلُّ أمرٍ يشترك فيه العلّة والمعلولُ، وما في المعلولِ مستفادٌ من العلّة وهو كَظلٍّ لها فهو في العلّة أَقدمْ، وهذا معنَى قولِنا في بعض المواضع إنّ الجواهر الجرمانيّة «كَظِلٍّ للأمور العقليّة، فكيف ساواها في الجوهريّة؟» أيْ إنّ الوجود ذهنيٌّ، فليس التقدّم إلاّ بالماهيّة، فيتقدّم جوهريّة العلّة على جوهريّة المعلول، وهو مذهب **افلاطون** والأَقدمين، وهم يجوّزون أن يكون نفسٌ أَقوَى من نفسٍ في جوهرها، وقد ذكرنا طرفاً في أمورٍ تتعلّق بهذا الفصل في مواضعَ متفرّقةٍ بحسب الحاجة، فلْيُطلَب.

المشرع الثالث

في كلام في تقاسيم الوجود

[١]
فصل
في المتقدّم والمتأخّر

(٦٧) وممّا يذكر ههنا إنّ الموجود ينقسم: إلى متقدّم ومتأخّر. فمن المتقدّم ما بحسب الزمان، ومنه ما بالشرف والفضيلة، ومنه ما بالمرتبة. ومن خاصّيّة كلّ ترتيبٍ: أَن ينقلب متقدّمه متأخّراً لا في نفسه، بل بحسب أَخْذِ الآخِذِ، وقسّموه: إلى رتبيٍّ وضعيٍّ. أَمّا الوضعيّ فهو بحسب الاحياز كتقدّم الإمام على المأموم، بالنسبة إلى الآخِذِ من قبل المحراب، أَمّا بالنسبة إلى الآخِذِ من الباب، يكون الأقربُ إلى الباب أقدمَ هذا.

وأَمّا الطبيعيّ فهو كلّ ترتيبٍ في سلاسل بحسب طبائعها، لا بحسب الأوضاع كالعلل والمعلولاتِ والصفاتِ والموصوفاتِ وكالأجناس المترتّبة، فإنّك إذا أَخذتَ من المعلول الأَدْنَى انْتهيتَ في الأخير إلى العلّة الأعلى، فوجدتها الآخر، وإذا ابتدأتَ في النزول وجدتَ الأعلى أَوّلَ، وهكذا من جنس الأجناس، ونوعِ الأنواع وغيرِهما، وعلى هذه السلاسل يبتني برهانُ النهاية عند اجتماع آحادها.

ومن التقدّم ما هو بالطبع كتقدّم ما يتوقّف عليه الشيء ـ الذي يمتنع بعدمِه

الشيءُ، ولا يجب بمجرّدِ وجوده ـ عليه: كتقدّم الواحد على الإثنَين، وكتقدّم صورة الكرسيّ عليه. ـ ومن التقدّم ما هو بالذات كتقدّم ما يجب بوجوده الشيء عليه.

ثمّ إذا جُمعت هذه المتقدّماتُ مع متأخّراتها وجُعلت سلسلةً مرتبةً رجع التقدّم فيها إلى التقدّم الرتبيّ الطبيعيّ. والتقدّم الرتبيّ الطبيعيّ غير التقدّم بالطبع، فإن التقدّم بالطبع ليس بحسب أخْذِ الآخِذِ، ليرجع متقدّمه متأخّراً، وأما متقدّمات ومتأخّرات بالطبع إذا جُمعت أو غيرُ ما بالطبع ـ بحسب الابتداء من السلسلة ـ تكون ترتيباً طبيعيّاً.

أبحاث وتحقيق

(٦٨) وأَمّا إنّ لفظة التقدّم على الجميع ـ هل هي بالتواطؤ أو بغير التواطؤ ـ وقع للناس فيه اختلاف آراءٍ: وأكثر المتأخّرين أخذوا أنّها واقعةٌ على الكلّ بمعنىً واحدٍ لا أنّه بالتشكيك.

وقال بعضهم: «إن ذلك المعنى هو أن المتقدّم ـ بما هو متقدّم ـ له شيءٌ ليس للمتأخّر، ولا شيء للمتأخّر إلاّ وهو موجود للمتقدّم». وهذا غير مستقيم، فإنّ المتقدّم زماناً ـ الذي بطل قبلَ وجودِ المتأخّر ـ لا شكّ إنّ تقدّمه بالزمان، والذي للمتأخّر من الزمان لم يُوجَد للمتقدّم، كما إنّ ما للمتقدّم من الزمان ما وُجد للمتأخّر، وإن اعتبر باشتمال مدّة المتقدّم على ما للمتأخّر يبطله المتقدّمُ والمتأخّر في المستقبل، ثم على الاطلاق قوله: «ولا يوجد شيء للمتأخّر إلاّ وقد وُجد للمتقدّم» ليس بصحيحٍ، فقد يُوجَد كثيرٌ من الأشياء للمتأخّر ولا تُوجَد للمتقدّم: كالامكان للمبدعات المتأخّرة عن المبدع الأوّل، فكان ينبغي أن يقيّده بما فيه التقدّم، وهو مع هذا الاحتياط يبطله ما قلنا من الزمان وغيره.

وقال بعض مَن ينسب إلى العلم: إنّ جميع أصناف التقدّم اشتركت في أنّه يُوجَد للمتقدّم الأمرُ الذي به التقدّم أَوْلَى من التأخّر. وهذا ليس بصحيحٍ، فإنّ المتقدّم بالزمان ليس شيءٌ فيه أَوْلَى منه بالمتأخّر ممّا يقع باعتباره التقدّم: أَمّا بالنسبة

إلى زمانٍ مّا فليس بأحدِهما أَوْلَى منه إلى الآخر، وأَمّا الزمان الخاصّ فقد اختلفَا فيه، فليس موجوداً لكلَيْهما حتى يقع الأَوْلَويّة فيه. ولا يمكن أن يقال إنّ هذه الأَوْلَوِيّة بحسب التقدّم، فإنّ المطلوب معنَى التقدّم. ثمّ إذا كان إثنانِ: متقدّم ومتأخّر، لا يصحّ أن يقال «المتقدّميّة بأحدِهما أَوْلَى»، فإنّه بالنسبة إلى الثاني متقدّمٌ من جميع الوجوه ممّا يتعلّق بالزمان، والثاني بالنسبة إليه متأخّرٌ من جميع الوجوه، وليس معهما ثالثٌ ـ إذا قيل «أحدهما متقدّم والآخر متأخر» ـ ليقال «كِلاهما متقدّمان بالنسبة إلى ثالثٍ ولكنّ أحدهما بالمتقدّميّة أَولى» على إنّ ما ذكرنا من الضابطَين أخذ التقدّمَ المطلوب ـ الذي خفى معناه المشترك بين جزئيّاتِه ـ في تعريف معناه.

وظنّ بعض الناس أنّه يقع على الكلّ بالاشتراك، والحقّ إنّه على البعض بمعنىً واحدٍ وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو بالتجوّز. ـ أَمّا الحقيقيّ فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركَا في تقدّم ذاتِ شيءٍ على ذات آخر، فإنّ العلّة سواءٌ كانت تامّةً أو غيرَ تامّةٍ يجب أن يتقدّم ذاتُها ووجودُها على المعلول، فلفظة «التقدّم» عليهما بمعنىً واحدٍ.

وأَمّا التقدّم الزمانيّ فهو وإن كان من حيث العُرْفِ الأَشْهَرَ إلاّ إنّ التقدّم والتأخّر بالقصد الأوّل بين زمانَيهما، وكَيْقُباذ إذا تقدّم على لُهراسب بالزمان فليس تقدّمه بذاته بل لأنّ زمان كَيْقُباذ متقدّمٌ على زمان لُهراسب، فالتقدّم والتأخّر يلحقان بالشخصَين بالقصد الثاني، والأصل ما بين الزمانَين. ونحن في هذا الكتاب خاصّةً قد بيّنّا إنّ تقدّم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير، فإنّ الزمان المتقدّم علّةٌ للزمان المتأخّر على ما سبق، وظاهرٌ إنّ الزمان لا يتقدّم على الزمان بالزمان إذ لا زمانَ للزمان. فأمّا ما بين الزمانَين فيرجع إلى التقدّم بالطبع، وأَمّا ما بين الشخصَين فمجازيٌّ إذ التقدّم والتأخّر بين زمانَيهما لا بين ذاتَيهما، إلاّ أن يكون المتقدّم الزمانيّ له مَدخلٌ في وجود المتأخّر كالأب، وحينئذ يرجع إلى التقدّم الطبيعيّ أيضاً.

وأَمّا الرتبيّ الوضعيّ، وإن كان ينسب إلى المكانيّ، فهو متعلّق بالزمان أيضًا

وللزمان مَدخلٌ فيه، فإنّ همذان قبلَ بغداد لا بذاتهما، ولا باعتبار الحيّز والمكانِ، بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز، فإنه يصل أوّلاً إلى همذان، ومعنى قولنا «يصل أوّلاً إلى همذان» أي زمان وصوله إليها قبل زمان وصوله إلى بغداد، ـ وليس بصحيحٍ ما يقال: إنّ تقدّم الحركة على الحركة إنما يكون بسببِ تقدّمِ مسافةِ أحدهما على الأُخرى، فإنّ الحركتَين الحاصلتَين بالتكرار في مسافةٍ واحدةٍ يتقدّم إِحداهما على الأُخرى مع اتّحاد المسافتَين.

ثمّ الرتبيّ الطبيعيّ لا مسافةَ فيه، ويُؤخذ أحدُ طرفَي السلسلة متقدّماً لا في ذاته بل باعتبار أَخْذِ الآخِذِ، فإذا ابتدأ من الأَدْنَى يصير الأعلى متأخّراً، وظاهرٌ أنّ هذا الابتداء ليس مكانيّاً، بل إنما هو ابتداءٌ بحسب شروعٍ زمانيٍّ، فللزمان مَدخل بحسب أَخْذِ الآخِذِ أوْلاً من مبدأٍ زمانيٍّ في التقدّم الرتبيّ كيف كان. **فحاصل** هذه يرجع أيضاً إلى الزمان، فالتقدّم بالذات لزمانيٍّ مّا يؤخَذ متقدّماً ومتأخّراً، وحاصل الزمان يرجع أيضًا إلى الطبع.

وأَمّا ما بالشرف فهو إِمّا فيه تجوّزٌ أو اشتراكٌ. أَمّا التجوّز: فباعتبار إنّ صاحب الفضيلة ربّما يقدّم في المجالس، أو في الشروع في الأمور، والفضيلة إذا كانت سبباً لتقديمه في الشروع، أو في المناصب سُمّي باسم التقدّم ـ كما جرت العادة بإقامة اسمِ السبب مكانَ المسبّب ـ فيرجع حاصله على هذا التقدير إِمّا إلى المكان أو إلى الزمان، والمكان أيضاً يرجع إلى الزمان، ويرجع في الأخير إلى ما سبق. وإن لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم، واخطأ مَن قال إنّ لفظ التقدّم على الأقسام المذكور بالاشتراكِ لِما سبق.

وإذا تبيّن لك ما ذكرناه تعلم إنّ لا تقدّمَ بالحقيقة غير التقدّم بالعلّيّة كان بالطبع أو بالذات. والمتأخّر بازاءِ المتقدّم وكذا «مع»، وليس كلّ شيئَين ليس بينهما تقدّمٌ وتأخّرٌ زمانيٌّ هما معاً زماناً، فإنّ المفارق بالكليّة لا يتقدّم على زيد زماناً ولا يتأخّر وليس معه بالزمان أيضاً، وكذا غيره. فاللذان هما معاً في الزمان بالحقيقة يجب أن يكونا زمانيَّين، كما إنّ اللذين هما معاً في الوضع والمكان هما مكانيّانِ، واللذان

هما معاً بالطبع قد يكونان متكافئَين كالمتضايفين من حيث هما متضايفان إمّا إن صدرًا عن علةٍ واحدةٍ أو هما نوعان تحت جنسٍ واحدٍ ونحوهما.

ويصحّ أن يكون شيئان هما معاً في الزمان من جميع الوجوه، ولا يصحّ أن يكون شيئان هما معاً في المكان من جميع الوجوه، بل من الأجسام ما يكون معاً من وجهٍ واحدٍ كزيد وعمرو إذا كانا معاً بالنسبة إلى مَن يأتي مِن خَلْف أو قُدّام، وإذا كانا كذا فبالضرورة يتقدّم أحدهُما بالنسبة إلى مَن يأتي من اليمين أو اليسارِ، والبسائط الكلّيّة من الأجسام، فلا يتصوّر المعيّة فيها.

[٢]
فصل
في الوحدة والكثرة ولواحقهما

(٦٩) **الواحد** كأنّا قد أشرنا إليه أنّه من الأمور التي لا تعريفَ لها حقيقيّاً، والواحد لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحدٌ. فمن الواحد ما هو واحدٌ مطلقاً، وهو الذي لا ينقسم من جميع الوجوه، لا إلى أجزاءٍ كمّيّةٍ، ولا إلى جزئيّاتٍ كما ينقسم الكلّيّ إلى جزئيّاته فيتكثّر طبيعتُه، ولا إلى أجزاءٍ حَدِّيَّةٍ لا قوةً ولا فعلاً ولا وهماً ولا عيناً. وضابطُ هذا الواحد هو الذي لا يصحّ تحصيلُ أمرٍ عدديٍّ مِن قِبَلِ طبيعتِه بوجهٍ من الوجوه.

ومن الواحد ما لا ينقسم بحسب انقسامِ كلّيّةٍ إلى جزئيّاتٍ، ولا بحسب انقسامِ مقداريٍّ، ولكن قد يصحّ فيه باعتبارٍ مَا قسمةٌ حَدِّيَّةٌ كالعقول، فإنها ـ على ما يرى المشّاؤون ـ مختلفةُ الحقائق وهي جواهرُ، فبالضرورة لها فصولٌ، فيكون بوجهٍ مّا لها قسمةٌ إلى المعنى الجنسيّ والفصليّ، وإن لم تتصوّرها، كما هي ففي قُوّتِها ذلك، وأَمّا من حيث أنّها ليست بجرمانيّةٍ لا تقبل القسمةَ الكمّيّةَ، ومن حيث إنّ اثنين منها لا يقعان تحت نوعٍ واحدٍ والكلّيُّ منها لا ينقسم إلى جزئيّاتٍ ـ وهي من حيث أنّها كثيرةٌ ـ تنقسم قسمةً عدديّةً. ـ ومن الواحد ما لا يقبل القسمةَ الكمّيّةَ

ولكن يقبل قسمةَ الكلّيّ إلى جزئيّاته والقسمةَ الحدِّيَّةَ كالنفوس الناطقة البشريّة، فإنّ كلّيّ نوعِها ينقسم إلى جزئيّاتٍ ولها حَدٌّ مّا ـ على ما يرى المشّاؤون ـ ولها جنسٌ وفصلٌ. ولا نعني بقولنا: «إنّ لهذه الأشياء حدّاً» أن «في قوّة الإنسان أن يأتي على حَدِّها»، بل إنّها من حيث طبيعتها صالحةٌ لأن يكون لها حَدٌّ. وأَمّا من حيث أنّها ليست بجسميّةٍ لا تقبل القسمةَ المقداريّةَ، ويلحقها من حيث الكثرة قسمةٌ عدديّةٌ، فهذه هي التي لا تنقسم في الكمّ بوجهٍ من الأمور الجوهريّة.

(٧٠) **ومن الواحد** ما ينقسم قسمةً كمّيّةً بوجهٍ مّا، وينقسم إلى أجزاءٍ معنويّةٍ حَدِّيّةٍ، ولا ينقسم نوعُه الكلّيُّ إلى جزئيّات كالافلاك والكواكب، فإنّ كلّ واحدٍ منها نوعُه في شخصِه، ولكن من حيث أنّها جسم لها مادّةٌ وصورةٌ، وتنقسم القسمةَ الوهميّةَ.

والذي يقبل القسمةَ الكمّيّةَ فمنه ما هو أحقُّ بالوحدة كالافلاك والعنصريّات، فإنّ الفلكيّات تقبل «القسمة» في الوهم، ولكن في الأعيان لا تنخرق، باعتبار صُوَرِها النوعيّةِ، فهي من جهة القسمة العينيّة غيرُ منقسمةٍ بالقوة ولا بالفعل، بخلاف ما هو واحدٌ من العنصريّات، فإنّه بالقوة منقسمٌ في الأعيان.

والأمور العنصريّة منها ما هو واحدٌ بالاتّصال لا قسمةَ فيه بالفعل، ولكنّه ينقسم بالقوة كخطٍّ واحدٍ، أو سطحٍ واحدٍ أو جسمٍ واحدٍ متّصلٍ بسيطٍ.

ومنها الواحد بالاجتماع كالكرسيّ المركّبِ من أجزاء كثيرة.

ومن المشهور أن كلّ جسمٍ لا يقبل القسمةَ الكميّةَ نوعُه لا يجوز أن يكون من نوعه اثنان، لأنّه لا يصحّ بين المتباينَين من نوعٍ واحدٍ من الاتّحاد ما يُفرَض بين جزءَيه الموهومَين المتشابهَين، ويصحّ بين الجزءَين الموهومَين المتشابهَين من الانفصال ما بين المتباينَين، فيكون في قُوّتِه قبولُ الانفصال. ـ وهذه الحجّة متقاربة، فإنّ مِثلها يتوجّه في المَوْضع الذي فيه الكوكبُ، فإنّه متمايز السطحَين، فتباينُهما أنّه يمكن على غيرِ الجزءَين اللذَين على جُنْبَتَي الكوكب من التباين ما صحّ عليهما، ويصحّ عليهما من الاتّصال ما يصحّ على غيرهما. فإن وقع اعتذارٌ بأصلٍ

الفطرة الإبداعية يعارض بمثله في شخصيّ نوعٍ واحدٍ ويطول الكلام، وربّما يحتاج فيه إلى أمور لا يَهوُنُ علينا أن نذكرها في أمر الكواكب والسماء لشرفِها.

(٧١) **ومن الوحدة** ما هي غير حقيقيّة. فمنها: ما هو بحسب الشركة في محمولٍ، فمنه: ما في النوع ويُسمَّى «مشاكلةً»، ومنه، ما في الجنس ويُسمَّى: «مجانسةً»، والشركة في الفصل هي الشركة في النوع، ومنه: ما بحسب الاتّفاق والشركة في الكمّ ويُسمَّى «مساواةً»، ومنه: ما بحسب الشركة في الكيف ويُسمَّى «مشابهةً»، ومنه، اتّفاق في الوضع ويُسمَّى «مطابقةً».

ومنه: اتّفاق في النسبة المطلقة كما يقال: «نسبةُ الأمير إلى المدينة كنسبة الشمس إلى اجرام العالم»، ومنه: اتّفاق في نسبةٍ خاصّةٍ: فمنه: ما بحسب النسبة إلى مبدأ واحد كقولهم «طبّيّ» أو إلى غايةٍ واحدة كقولهم «صحّيّ» أو إلى مبدأ وغايةٍ جميعاً كقولهم: «إلهيّ».

ومن الوحدة ما هو بحسب الشركة في الموضوع كما يقال: «الضاحك والكاتب واحدٌ»، ولا يخلو هذه الوحدات ـ التي هي بحسب الشركة في محمول أو موضوع ـ عن اتّحادٍ بحسب نسبةٍ، فإنّه إذا قيل: «زيد وعمرو واحدٌ في الإنسانيّة» لا يُعنَى به إن الإنسانيّة فيهما واحدةٌ، فإنّ الإنسانيّة التي لزيدٍ ليست في عمرو، والإنسانيّة التي فيها الشركةُ ذهنيّةٌ على ما سنشير إليه، بل إنّ الإنسانيّة الذهنيّة مطابقةٌ لهما جميعًا، ولم يختلف نسبتُهما إليها، وكذلك الاتّحاد في الجنس وغيرِه، وكذلك ما في الكيف والكمّ، فإنّ اشتراك الشيئَين ليس في كيفيّةٍ واحدةٍ أو كميّةٍ واحدةٍ، بل اشتراكهما في مطابقةِ ما اختصّ بهما لأمرٍ واحدٍ، وإنّ نسبتهما إليه نسبةٌ واحدةٌ، وكذا غيرهما وإن كان هذا الاعتبار غيرَ اعتبار الشركة في النسبة المحضة. وقولنا: «إنّ نسبة الشيئَين إلى الأمر الكلّيّ واحدةٌ» لا نعني به إنّ الاثنَين نسبتُهما إلى أمرٍ مّا شيءٌ واحدٌ، بل اتّفاق في النسبة يجمعه أمرٌ ذهنيٌّ كما في غيره.

ومن الواحد: ما هو تامّ وهو الذي لا إمكان للزيادة فيه كخطّ الدائرة، ومنه ناقص: وهو الذي يمكن فيه ذلك كالخطّ المستقيم. وقد يقال: «الواحد التامّ» لِما

لا يفصل منه من نوعه ما يصحّ أن يكون شخصاً آخر، بل يكون نوعُه في شخصه، والناقص ما لا يكون كذا، فالدائرة من الواحد الناقص على هذا الاعتبار. وأَحقُّ الأشياء باسم الوحدة المذكورُ أوّلاً، ثم الثاني، ثم الثالث، وهكذا على الترتيب. ومن لواحق الوحدةِ «الهو هو»، ومن لواحق الكثرةِ الغيريّةُ.

[٣]

فصل

في أقسام الغيريّة

(٧٢) **الغيريَّة** تنقسم إلى مماثلةٍ وإلى مخالفةٍ غيرِ تضادّيةٍ وإلى تضادٍّ. والمثلان ههنا ـ بحسب هذا الاصطلاح ـ هما المتشاركانِ في حقيقةٍ واحدةٍ من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس ليسا بمثلَين وان كانت الجسميّةُ التي في كِلَيهما مثلَين، فالجسميّتانِ مشتركتانِ في حقيقةٍ واحدةٍ نوعيَةٍ وإن كان الانسانْ والفرس مختلفيَ الحقيقةِ، وإذا قيل: «إنّهما مثلانِ في الحيوانيّة والجسميّةِ» معناه إنّ الحيوانيّة التي في كلٍّ واحدٍ منهما مثلٌ للحيوانيّة التي في الأُخرى، وكذا الجسميّة، وأَمّا هما فمختلفَا الحقيقةِ، وقد علمتَ إنّ الطبيعة الجنسية ـ إذا أُخذت أعدادُها مع قطع النظر عّما اختلفت به من الفصول ـ هي نوعيةٌ، وكذا الفصول، فالمثلان هما المشتركان في نوعٍ واحدٍ.

ولا يصحّ أنْ يكون شيئان هما مثلان على الأصطلاح المذكور، ثم كلّ ما يُوجَد من الصفات والأحوال، والنسبِ المحلّيّة وغير المحلّية في كلٍّ واحدٍ متماثلة بحيث لا يُوجَد اعتبارٌ في إحدهما إلاّ ومشاركه في النوع في الآخر، فانّه لا يصحّ الامتياز بينهما، وكما سنشير إليه فليس معنى المثلَين المتشاركَين في جميع الصفات، فإنّهما حينئذٍ يكونان شيئاً واحداً، والمثلان من حيث هما مثلانِ لا بدّ وأن يكونا اثنَين، فالاشتراك من جميع الوجوه يُبطِل المماثلةَ بل نفس الاشتراك.

وأصناف الواحد الغير الحقيقيّ ـ كالمشاكلة والمجانسة وغيرهما ـ في الحقيقة

هي من عوارض الكثرة، ولولا الأثنينيّة ما صحّت المشاكلة والمساواة. وقد كان على طريقة القدماء قبلَ **ارسطاطاليس** «كلُّ أثنَين من شأنِهما التعاقبُ على محلٍّ واحدٍ ولا يجتمعان هما ضدّان» اصطلاحًا منهم. والضدّان مختلفان، وليس كلُّ مختلفَين ضدَّين، فإنّ السواد والطعم مختلفان، وقد يجتمعان في محلّ واحدٍ، فالغيريّة أعمُّ من الخلافيّة التي هي قسيمةٌ للمثليّة، والأختلاف أعمُّ من التضادّ.

(٧٣) **واعلم** إنّ المتقابلَين قد عُرّفا في الكتب بإنّهما «اللذان لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ في حالةٍ واحدةٍ من جهة واحدة». وكأنّ صيغة «اللذان» تُشعِر بما لهما ذاتٌ، والعدم والملكة والإيجاب والسلب لا ذاتَ لهما، فيُؤخَذ معنَى مثل هذه الألفاظ بحسب التصوّر الذهنيّ، فإنّ هذه الأشياء كلّها في التصوّر أمرٌ مّا، فيكون معنى ما ذكرنا «إنّ المتقابلَين هما الأمران المتصوّران اللذان لا يصدقان على شيءٍ واحدٍ في حالةٍ من جهةٍ واحدةٍ».

ومن جملة المتقابلات التقابل بالإيجاب والسلبِ سواءٌ كان في القضيّة ـ كما في قولك: «زيد أبيض وزيد ليس بأبيض» ـ أو في غير القضيّة ـ كالأبيضيّة واللاّأبيضيّة. ـ وتعلم ههنا إنّ الذي قال: «إنّ التناقض هو نفس التقابل الإيجابيّ والسلبيّ» سَهَا، فإنّ التنافض يدخل في مفهومه القضيّةُ بحسب اصطلاح المنطقيّين، ويُعرّفَ بإنّه اختلاف القضيّتَين بالإيجاب والسلب كذا وكذا، فلا بدّ من أخذ القضيّةِ في تعريفه. وأمّا التقابل في الحقيقة «فهو» بين نفس النفي والإثباتِ. والقضيّتان تتقابلان لا من حيث إنّهما قضيّتان، ولا باعتبار موضوع القضيّة، بل باعتبار الإيجاب والسلب المضافَين إلى شيءٍ واحدٍ. وذلك القائل إنّما وقع له هذا من حيث إنّ التقابل لا يكون فيه صِدقٌ وكذبٌ إلاّ، وأن يكون في القضيّة، ولا يلزم من توقّفِ صِدقِ شيءٍ ـ ولا حالٍ من أحواله ـ على غيره أن يكون هو هو.

ومن جملة ما عُدّ في المتقابلات «**تقابل المتضايفَين**» كالأُبوّة والبنوّةِ، فإنّهما لا يصدقان من جهةٍ واحدةٍ على شيءٍ واحدٍ. ولا يخلو مقولةٌ عن أن يعرض لها

إضافةٌ امّا بحسب تقابلٍ أو تضادٍّ أو بحسب مخالفةٍ أو نسبةٍ إلى المحل أو مماثلةٍ أو غيريّةٍ.

(٧٤) **ومّما عُدّ** في المتقابلات «**تقابل الضدَّين**». والضدّان على اصطلاح المشّائين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد، لا يتصوّر اجتماعُهما فيه، وبينهما غايةٌ الخلاف. والمتقدَمون يُجوِّزون أن يكون لشيءٍ واحدٍ أضدادٌ كثيرةٌ لأنّهم لا يشترطون غاية الخلاف، فعندهم السواد كما يضادّ البياضَ يضادّ الحمرةَ والخضرةَ، واصطلاحهم يحتمل ذلك.

والمشّاؤون على قواعدهم ضدّ الشيء الواحد واحدٌ، وهو ما يقع في غاية البُعد عنه. وإذا كان الشيءُ يُفرَض كالوسط، وله طرفان كلُّ واحدٍ منهما في غاية البعد ـ كالشجاعة بين التهوّرِ والجبنِ ـ فالتضادّ الحقيقيّ بين الطرفَين، ولا يضادَ إحدهُما الوسطَ تضادّاً حقيقيّاً.

قالوا: وإذا كان الشيء وحدانيّاً وله ضدّانِ: فإمّا أن يكونا على غاية البعد منه من جهةٍ واحدةٍ، فهما من نوعٍ واحدٍ، وقد فُرض ضدّان! وإمّا أن يكونا من جهتَين، فليس الشيء ذا حقيقةٍ بسيطةٍ، بل هو كالجسم الذي يضادّ الأسودَ من حيث هو أبيضُ والحارَّ من حيث هو باردٌ، والتضادّ الحقيقيّ إنما هو في الحرارة والبرودةِ والبياضِ والسوادِ، وكلُّ واحدٍ منهما ضدٌّ واحدٌ.

وأَمّا الحارّ والبارد فإنّ التضادّ بينهما بالعرض، والشيئان إذا كان بينهما تضادٌّ يتضادّ محلاّهما بالعرض. وأمّا المقولات العالية لا تضادّ بعضها مع بعض.

أَمّا الجوهر: فلا يضادّ العرضَ لأنّ من شأن المتضادَّين التعاقب على موضوعٍ واحدٍ.

وأَمّا الكمّيّات والكيفيّات والحركة وغيرها، فقد تجتمع في جوهرٍ واحدٍ جسمانيٍ. والاشتراك في جنسٍ بعيدٍ لا يوجِب امتناعَ الاجتماع، فإنّ الطعم يجتمع مع السواد مع إنّهما من مقولةِ «كيف»، فلا بدّ وأَن يكونا تحت جنسٍ قريبٍ ويختلفان بالفصل.

سؤال: إذا كان الجنس بينهما متّفقاً فلا تضادّ مِن قِبَل الجنس، فإن كان تضادٌّ فمِن قِبل الفصل، فالمتضادّان بالذات هما الفصلان، والفصلان لا يشتركان في الجنس القريب، فالمتضادّان بالذات لا يشتركان في جنسٍ قريبٍ، وأيضاً الفصلان لا ينسبان في أنفسهما إلى الموضوع الذي يتعاقبان عليه، ولا يتعاقبان على جنسٍ واحدٍ لما سبق. فإن قيل: إنّ الفصلَين يتعاقبان على موضوعٍ واحدٍ، فهما عرضان مستقلاّن لا فصلاً عرضَين.

جواب: يحلّون هذا الشكّ بما سبق إليه الاشارة: من إنّ النوع في الأعيان شيءٌ واحدٌ ليس لجنسه جعلٌ، ولفصلِه جعلٌ آخر، بل إنما يفصلهما الذهنُ وسيأتي تحقيقُه.

ومن الضدَّين: ما بينهما وسائط، ومنها ما لا وسائط بينهما. وقسموا الوسائط إلى حقيقيّةٍ كما بين الحارّ والبارد من الفاتر، وإلى ما هي غير حقيقيّةٍ كاللاّخفيف واللاثقيل. وقد علمتَ إنّ الفاتر أيضاً لا حارّ ولا بارد أعني: غاية الحارّ والبارد في نفسه، وأن يُستحَرّ بالقياس إلى البارد، ويُستبرَد بالقياس إلى الحارّ إلاّ إنّ الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة، والذي ليس بخفيفٍ ولا ثقيلٍ يخرج من جنس الخفيف والثقيل.

والتقابل بين الإيجاب والسلب أَقدمُ وأَحقُّ باسم التقابل مّما بين المتضادَّين، فإنّ السواد إنّما يكذب مع البياض لأنّه يلزمه اللاّبياض، واستحالة الاجتماع والصدقِ معاً أوّلاً للبياض واللّابياض.

(٧٥) **ومن المتقابلات**: تقابل العدم والملكة. وكان المشهور قبلَ المتأخّرين: إنّ الملكة هي القدرة للشيء على ما من شأنِه أن يكون له متى شاء ـ كالقدرة على الأبصار ـ والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيّؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه ـ كالعمى ـ. وأَمّا الجروِ الذي لم يفتح بصره، والمرودة لا ينسب إليهما العدم المقابل للملكة.

وأمّا المتأخّرون: فإنّ العدم عندهم: هو لا كون شيء فيما من شأنه أن يكون

له أو من شأن نوعِه، أو من شأن جنسِه، فالعمى والمرودة ـ التي قبل وجود ما هي عدمُه ـ وانتشار الشعر بداءِ الثعلب ـ الذي هو بعده ـ وكذا الموت ـ فإنّه انتفاء الحيوة عمّا من شأنه أن تكون فيه، ولكن بعد وجوده ـ كلُّها عدمياتٌ، وسواءٌ كان الامكانُ للشخص كالمرودة، أو للنوع كالعمى للاكمه أو للجنس كالسكون للجبل.

(٧٦) **وإذا عرفتَ** التقابل بما سبق، فممّا لا يجتمع في شيءٍ واحدٍ في حالةٍ واحدةٍ ـ على طريقة المشّائين ـ الصُوَرُ التي من شأنها التعاقب على هيولى واحدةٍ، وليس التقابل بين الصورتَين كما للمائيّة والهوائيّةِ بالتضادّ على قاعدتهم ـ فإنّ الصور جواهرُ، وقد أُخذَ الموضوعُ في حَدِّ المتضادَّين، وأن بدل لفظ الموضوع بالمحلّ، فيكون بينهما «**تقابل التضادّ**»، ولكن ليس هذا اصطلاحهم ـ ولا بالتضايف.

فإنّ الصورة المائيّة والهوائيّة ما هما مضافان بل ماهيّتان يُعقَل إحداهما دون الأُخرى، ولا تقابل الإيجاب والسلبِ والعدمِ والملكة، فإنّ الصورتَين وجوديّتان، فينبغي أن يُؤخَذ تقابلهما قسماً خامساً أو نجعل في حَدِّ المتقابلين قيداً آخر.

(٧٧) **وأمّا تقابل** الوحدة والكثرةِ فليس بتقابل العدم والملكة، والإيجاب والسلب لأنّهما وجوديّان، ولا تقابل المتضادَّين، فإنّ غاية الخلاف قد أُخذ في حدّ التضادّ ولا يُتصوّر غاية الخلاف في كثرةٍ مّا ولا في عددٍ مّا، فإنّه يُتصوَّر أن يكون أكثر منه، ثمّ الكثرة تتقوّم بالواحد، ولا شيء من نوعِ أَحدِ المتضادَّين يدخل في ماهيّة الآخر، وظنّ بعضهم إنّ بينهما تقابل التضايف، وهو خطأٌ، واحتجّ بأنّ الوحدة من حيث هي علّةٌ والكثرة معلولها يكون بينهما تضايفٌ، وهو خطأٌ. فإنّ الوحدة التي تُبطِلها الكثرةُ الحادثةُ ليست بعلّةٍ للكثرة المُبطِلةِ لها، وإن كانت الكثرةُ تتقوّم بوحدةٍ أُخرى هي من نوعِها.

والوحدة والكثرة ليستا نفسَ المتضايفَين، بل ماهيّتان يلحقهما الإضافةُ، ولو كان ما يلحقه الإضافةُ يكون التقابل الواقع في جوهرِه مع شيءٍ آخر تقابلاً تضايفيّاً لكان تقابلُ المتضادَّين أيضاً إضافيّاً. وليس يُبطِل الوحدةَ الكثرةُ وبالعكس لأنّ إحدهما علّةٌ للآخر بل من حيث ماهيّتهما، والتقابل من جهة تمانِعهما لا من جهة

علّيّتهما، فلا حاصل لِما ذكروا. فيجب عليهم أن يجعلوا له قسماً آخر، إلاّ أنّ المشهور في الكتب تقابل الإيجاب والسلب والمتضايفَين والتضادّ والعدمِ والملكةِ.

ومن خاصّيّة الأوّل استحالة الواسطة بين متقابلَيه وامتناعُ اجتماعهما على الصِدقِ والكِذبِ، فلا يخلو شيءٌ مّا عن فرسيّةٍ ولا فرسيّةٍ، وقد يخلو عن المتضايفين ـ كالأبوّة والبنوّة ـ وعن المتضادَّين ـ كالفلك فإنّه ليس بحارّ ولا باردٍ ـ وعن العدم والملكةِ ـ كالحائط فإنّه ليس ببصير ولا أعمى ـ وما وراء الإيجاب والسلب من المتقابلَين يكذب على المعدوم.

(٧٨) **نكتة** ومن خاصّيّة تقابل التضايف التلازمُ والإنعكاسُ، وإنّه لا يخلو عن جنسِ تقابِله شيءٌ، وأن ان يخلو عن آحاد جزئيّاته، فإنّه ما من موجودٍ إلاّ وله إضافةٌ إلى غيره، إمّا بعلّيّةٍ أو معلوليّةٍ حتى واجب الوجود، فإنه مبدأ للأشياء، «فتقابلِ التضايف» المطلق يعمّ جميع الموجودات دون التقابل في أنواع المضاف، فإنّ الأُبوّة والبنوّة، والمحاذاة لا تعمّ جميعَ الموجودات.

وأَمّا الإيجاب والسلب، فإنّه كما لا يخرج من الإيجاب والسلب مطلقاً شيءٌ لا يخرج من جزئيّاته ـ كالفرس واللافرس ـ شيءٌ أصلاً.

والعدم والملكة والتضادّ كما يخلو عن خاصّهما ـ كالسواد والبياض والعمى والبصر ـ بعضُ الأشياء، فكذلك يخلو عن عموم تقابلهما أشياء، فإنّ العقول لا تقبل الضدَّين ولا العدمَ المقابل «للملكة»، فلا يصحّ فيها هذان المتقابلان لا على وجهٍ عامٍّ، ولا على وجهٍ خاصٍّ.

ومن خواصّ الضدَّين: الواسطة وجواز انقلاب الطرفَين إليها ولا يوجَد هذا لغيرِ الضدَّين من المتقابلات.

وأَمّا الواسطة المجازيّة ـ مثل اللاّحارّ واللاّبارد ـ تُوجَد في العدم والملكة ـ مثل الغير الأعمى والغير البصير ومن الفرق بين الضدَّين والعدم والملكة إنّ الضدَّين ذاتان والعدمُ لا ذات له، والعدم المقابل لا يحتاج في تعقّله إلاّ إلى سلبِ أمرٍ عمّا

فيه إمكانُه، والضدّان كلٌّ واحدٍ منهما يحتاج إلى علّةٍ وجوديّةٍ بخلاف العدم والملكة، فإنّ عدم علّة الملكة علّةُ العدم.

[٤]

فصل في القوة والفعل وتقسيم الموجود إلى حادث وغير حادث

(٧٩) **اعلم** أنّ القوة قد يُعنَى بها استعدادُ وجودِ الشيءِ الحاصل مع عدم حصوله، والفعلُ كونُ الشيء حاصلاً، ويبطل هذه القوةُ عند الفعل.

وقد يقال: القوة ويُعنَى بها شيءٌ آخر، وقد عُرِّف بإنّه هو ما به يصير الشيء بحيث أن يصحّ أن يصدر عنه فعلٌ أو يصدر عنه انفعالٌ. وهذه القوة تجتمع مع الفعل والانفعالِ، وهذه القوة ـ على هذا المفهوم الذي ذُكِرَ ـ تعمُّ الصورَ الجوهريّةَ التي يثبتها المشّاؤون والأعراض أيضاً، فإنّ صدور الحرق من الحديدة الحامية إنّما كان باعتبار الحرارة، وقبولُ الماءِ بسهولةٍ التشكّل والترك للميعان لا للصورة المائيّةِ ـ فإنّها حاصلةٌ عند الجمود، بل على قاعدة القوم مقتضى صورةِ المائيّةِ الجمودُ ـ والماء يبرّد الأشياءَ بمعاونة بُرودته، فإنّ الماء الحارّ يسخّن ولا يبرّد.

ويقال: قوة ويُعنَى به الأمر الجوهريّ الذي هو مبدأ تحصيلٍ مّا.

وقد يقال القوة لمبدأ تغيّرٍ في شيءٍ آخر كيف كان، وهذا لا يعمّ مبدأ الأمور الغير الزمانيّة. ـ وقد يقال قوةٌ لِما به يصير الشيء مقاوماً للآخر، ولِما به يتأتى عن التأثر.

وقوة الانفعال قد تكون مقصورةً لتهيّؤٍ نحو شيءٍ واحدٍ كقوة الفلك على قبول الحركة فقط، وقد تكون للقبول دون الحفظ كقوة الماء على قبول التشكّل فقط. والمُوم فيه قوةُ قبولٍ وحفظٍ، وفيه قوة قبول المتضادَّين كالحرارة والبرودة.

والهيولى فيها قوة قبولِ سائرِ الأشياء، وان كان يتخصّص قبولُها لبعض الأشياء دون بعضٍ بتوسّطِ أمورٍ فيها، كما تستعدّ بواسطة الرطوبة لسهولةِ الانفصال.

(٨٠) **والإمكان** الذي هو قسيم الواجب والممتنعِ غيرُ الاستعدادِ القريب، فإنّ الاستعداد القريب فيه ترجّحٌ مّا لوجود الشيء بخلاف طبيعة الإمكان. ومن الاستعداد قريبٌ غاية القرب، ومنه متوسّطٌ، ومنه بعيد، والإمكان الذي هو قسيم ضرورة الوجودِ والعدمِ ليس فيه ـ من حيث هو هو ـ قربٌ وبُعدٌ بالنسبة إلى وقوع الشيء وعدمِه. وإمكان الوجودِ والعدمِ معاً ويكون بجهةٍ واحدةٍ، ويجوز أن يكون شيءٌ واحدٌ بجهةٍ واحدةٍ يمكن عليه بالإمكانِ الخاصِّ أشياءُ كثيرةٌ كالهيولى، فإنّها يمكن عليها من حيث ذاتها أشياء كثيرة، وليس إن كل ممكنٍ إنما يمكن عليها بالإمكان الخاص باعتبار شرطٍ، فإنّ ما يمكن بشرطٍ لولا ذلك الشرط، إمّا أن يكون في ذاته ممتنعاً أو واجباً، ومحالٌ أن يكون الممتنعُ بذاته، أو الواجبُ بذاته يصير ممكناً بغيره، وإن كان دون ذلك الشرط غيرَ ضروريِّ الوجودِ والعدم لذات القابل، فهو ممكن لها في ذاتها، فالشرط لتحقيقِ الوجود لا لتحقيقِ الإمكان. وأمّا الاستعداد الرُجحانيّ لأشياء كثيرةٍ متباينةٍ لا يحصل إلاّ بشروطٍ مختلفةٍ.

(٨١) **والقوة** على الفعل: قد تكون على شيءٍ واحدٍ دون مقابله ـ كقوة النار على التسخين لا على التبريد ـ، وقد تكون على أشياءَ كثيرةٍ وهي الاختياريّة. والاختياريّة تخصّ باسم «القدرة»، وإذا جزمت الإرادة واقترن بها ما ينبغي أن يقترن بها في تحصيل الفعل، وانتفى ما لا ينبغي وجب حصولُ الشيء عنها، ومن حيث المجموع يكون قوة على شيءٍ واحدٍ.

ومن الأفعال الاختياريّة ما هي على سياقٍ واحدٍ ثابتة لثباتِ الإرادةِ،

ومنها: ما يختلف لاختلاف الإرادة، ولو كانت ارادتُنا ممّا يثبت على جهةٍ واحدةٍ لثبتت آثارُها، ولكنّه في حقّ النوع البشريّ ممتنعٌ.

ويصحّ أن يقال باعتبارٍ مّا إنّ للافلاك قوةً على الترك بمعنَى أنّها ـ من حيث ذاتها دون اعتبار شرائط أُخَر ممّا يُوجِب الحركةَ ـ قادرةٌ على الترك بحيث لو شاءتْ ما فعلتْ، وليست حركاتُها كالحركات الطبيعيّة، فإنّ الإنسان الذي وقع من السطح ليس أنّه لو شاء ما تحرّك بل تحرّك.

واختلاف الإرادات على النفس وعلى ذي النفس ليس بممتنع، مِن قِبَل النفس والماهيّة بل بأمورٍ أُخرى، فلو شاء الدائمُ فعلُه أن لا يفعلَ لَمَا فَعَلَ، وقد فَعَلَ، فما شاء الدائم فعلُه أن لا يفعلَ، وليس من شرط القادر على كلّ شيءٍ أن يشاء كلَّ شيءٍ ويفعلَ كلّ شيءٍ، فإنّ هذا باتّفاق الجماهير ممتنعٌ، والعجز في متغيّر الإرادةِ، فإنّ التغيّر ممّا يتمّ بضعف المتغيّر عن معاوقة ما يغشاه.

والقادر التامّ ما لا يقسره اضطرابُ الإرادات، وهو دائم الإرادة الشديد القوة التي لا يؤثّر فيها شيءٌ، وكلّ متغيّر الأثر ففيه ضعفٌ مّا. والقوة الشديدة إذا اشتدّ تأثيرُها يشتدّ امتناعُها عن التأثّر، فالشمس لا تتأثّر بأنوار الكواكب كما يتأثّر الكواكب بنورها، وكلّ متأثّرٍ يقصر ـ من حيث تأثّره ـ عن قوةٍ مَا يؤثّر فيه. والافلاك وإن كانت متأثّرةً فإنّ تأثّرها عن أمرٍ أشرفَ منه وأقوى، ولا تتسلّط عليها الدواعي الكثيرةُ المتغيّرةُ، بخلاف الحيوانات الأُخرى التي تتأثّر بأَقَلِّ الدواعي.

(٨٢) **وقد ظنّ** قومٌ: إنّ القوة لا تتقدّم على الفعل، وكأنّ العاقل عند الاستكشاف لا يتمكّن من المنازعة. أَمّا عوامّ الناس ـ وما يقرب من هذا الزمان مِمّن من شأنه أن يتحدّث ـ فإنّهم ربما يعلّلون بأنّ العرض لا يبقى زمانَين، ولهم في هذه المواقف كلماتٌ حرام على العاقل أن يلتفت إليها التفاتاً مّا! وهي لا تستحقّ الردّ عليهم. وعندهم القدرة والفعل معاً بحيث لا يتأخّر الأثرُ عن المؤثِّر بوجهٍ.

وربما يقولون: إنّ القدرة حاصلةٌ مع الفعل، إلاّ أنّ من القُدَرة ما لا يصحّ أن يكون لها أثر بوجهٍ من الوجوه، وهَوشاتُهم كثيرةٌ.

والإنسان الذي له الفطرة السليمة لا ينكر أن يكون في حالة القيام قادراً على القعود، إلاّ أن يجعلَ جاعلٌ المشيئةَ الجازمةَ، أيضاً داخلةً في مفهوم القدرة. وأَمّا قوةٌ لا يُتصوّر أن يكون لها أثرٌ فليس بقوةٍ، أو يكون لها أثرٌ ولا تتقدّم عليه «لا بالزمان» ولا بالذات ـ كما يزعمون ـ، بل هما معاً من جميع الوجوه، فليس القوة مبدأً له، ولا قوةَ أصلاً إلاّ بحسب ما يصحّ أن يكون لها أثرٌ. ثمّ إذا كان لا أثرٌ لها

في الفعل، فوجودها بعد الفعل كوجودها قبلَه وبعده. والاشتغال بمثل هذه الأشياء تضييع للوقت.

والقوة على الشخص المنتشر، قد تكون بحيث أيّ شخصٍ يتّفق مصادفتها له يبقى القوة بعده، وقد تكون بحيث يستوي نسبتها إلى أيّ واحدٍ كان من أشخاص، إلاّ أنها إذا صادفت واحداً من الجملة تخور أو لا تبقى بعده. والقوة إذا أُخذت متخصّصةً بشيءٍ واحدٍ بسببٍ يخصّصها به في الفرض أو في الأعيان، فإذا وقع ذلك الشخص بطلت القوةُ عليه، لا أنَّ، القوة بطلتْ عن حاملها بل عن كونها قوةً على ذلك الشخص من حيث وهو ذلك الشخص.

والقدماء إذا قالوا «لا يصحّ وجود قوةٍ بالفعل خاليةً عن الأثر» فإنّما يعنون بذلك القوةَ الميليّةَ التي تُوجِب الحركةَ في المتحرّك، فإنّها عند التسكين قد تعاوق، والمعاوقة أيضاً أثرُ القوة حتى إذا بطلتِ الحركةُ والمعاوقةُ بالكلّيّة لا يمكن أن يكون الميلُ قد بقي، وليست القوة الميليّة هي المعاوقة بل علّتها.

(٨٣) **وممّا ينقسم** إليه الموجود أنّ كلّ موجود إمّا حادث وإمّا غير حادث. وقد تَحَذْلَقَ بعض المتأخّرين، فقال: «الحادث إذا قيل أنّ له أوّلَ يعنون به أنّه لزمانِ وجودِهِ أوّل، والقديم هو الذي ليس لزمان وجوده أوّل» وهو غيرُ متينٍ. فإنّ من القديم ما ليس لوجوده زمانٌ، بل بالحقيقة القديم ليس وجوده زمانياً.

وأمّا القديم العُرفيّ ـ وهو ما يستطال مدّته ـ فإنّه في الحقيقة حادثٌ ولزمانِ وجودِهِ أوّلُ. وقد أشرنا إلى أنّ القديم، إذا عُني به واجبُ الوجود فلا قديم إلاّ واحد، وما سواه حادثٌ وهو كلُّ ممكنٍ، وإن عُني به ما يسبقه العدمُ الزمانيُّ، فمقابله الدائم الوجود، ومن الأشياء التي هي غير واجب الوجود، ما ليس بحادث هذا الحدوث. وعلى الاصطلاحات كلّها لا يخرج الشيء من القدمٍ والحدث.

(٨٤) **ومن مشهورات** القوم أنّ كلّ حادث يسبقه إمكانُ وجودٍ وموضوعٌ لذلك الإمكان، والحجّة في ذلك: إنّ الحادث قبل حصوله ممكنُ الوجود، وليس إمكانه

العدمَ البحتَ ـ فإنّ الممتنع أيضاً ممكن! ـ وإمكانُه يجتمع مع وجوده لما تبيّن أنّ الإمكان لا ينافي الوجودَ، والعدم ينافي الوجود. وليس إمكانه هو لوجوهٍ:

منها: إنّ الإمكان يقع بمعنىً واحدٍ على ما يخالف هويّته وحقيقته.

وثانيًا: أنّه قد يُعقَل الشيء، ثمّ يُعقَل بعده أنّه ممكنٌ.

وثالثًا: إنّ إمكان الشيء الحادثِ حاصلٌ قبلَ حدوثِهِ، وهويّتُه ليست حادثةً قبل الوجود. وليس الإمكان هو نفس قدرة القادر عليه، فإنّه لا بدّ وأن يمكن حتى يقدر عليه، ويصحّ أن يقال: «شيء كذا غيرُ مقدورٍ لأنّه غيرُ ممكنٍ»، ولو كان معنى الإمكان والمقدوريّةِ واحداً كان القولُ غيرَ صحيحٍ، فكأنّه قيل: «غير مقدورٍ لأنّه غير مقدورٍ».

وإذا كان الحادث ممكناً قبل الحدوث فإمكانُه حاصلٌ. وليس الإمكان طبيعةً تقوم بذاتها، ولو كان كذا ما اتّصف بها شيءٌ، وما كان اتّصافُ بعضِ الأشياء بإمكانٍ واحدٍ قائمٍ بنفسه أَولَى من غيره. ولا يصحّ أن يقوم بنفسه، ثمّ يحدث محلّه فيحلّ فيه، لِما بُرهَن مِن قبلُ أنّ المستغني لا يُتصوّر أن يحلّ أبداً. فلا بدّ لإمكان الحادث الذي سبقه أن يكون في شيءٍ، ولا يكون ما فيه إمكانُ الحادث أمراً لا يتعلّق بالحادث بوجهٍ، فإنّه ليس كونُه إمكانًا للحادث حينئذٍ أَولَى من أن يكون لغيرِهِ، فكلّ حادثٍ يسبقه إمكانُ وجودٍ وهيولى.

(٨٥) **والهيولى** لا يصحّ حدوثها، وإلاّ كان يسبقها هيولى وإمكانٌ، فيصير الهيولى هيئةً فيه، فلا يكون هيولى وهو محالٌ، فلا يحدث إلاّ ما له قوة وجود في الهيولى. وذلك إِمّا أن يكون مع المادّة، أو عن المادّة، أو في المادّة، والحادث يحتاج إلى المادّة من وجهَين:

أحدهما: لأنّ استعداد المادّة شرطٌ في وجوده، فإنّه إذا كان الفاعل ممّا لا يتغيّر فحدوث الحادث لِتغيّر القابل ـ أو ما في حكم القابل ـ واستعدادِه لِحصوله بعد أن كان غيرَ مستعدٍّ، وإلاّ لم يترجّح وجودُه على عدمه في وقتٍ مخصوصٍ. والثاني لحاجتهِ إلى المادّة في قوامه. أَمّا النفس الناطقة ـ التي هي مع المادّة لا في

المادّة ـ فلا تحتاج إلاّ من وجهٍ واحدٍ ـ وهو ترجيح الحدوث لاِستعدادها ـ وإن كان يحتاج النفسُ إلى المادّة من وجهِ آخر ـ وهو اكتساب كمالاتها بتوسّط علاقة المادّة ـ وأَمّا في القوام فلا حاجةَ لها إلى المادّة. والحادث عن المادّة وفي المادّة يحتاجان إلى المادّة من كِلَى الوجهَين: لِترجّحِ الحدوث بحسب الاستعداد ولِلتقوّم. أَمّا ما في المادّة: ففي تقوّم الوجود يحتاج إلى المادّة لا في تقوّم الماهيّة.

وأَمّا ما عن المادّة: ففي تقوّم الحقيقة، فإنّ المادّة جزءٌ من الأنواع الحاصلةِ منها: كالماء والهواء، إذ ليس الماء مجرّد صورة المائيّة، بل الصورة مع المادّة، والماء لا يُعقَل إلاّ بالجسم.

والهيولى جزءٌ للجسم على رأي المشّائين، وعند الأقدمين هو نفس الجسم، فَعلى جميع الوجوه الحادثُ عن المادّة يتقوّم حقيقته بالمادّة. وهيولى الكائنات الفاسدةِ واحدةٌ، وإلاّ إن كان الفاسد فسد مع مادّته والكائن حدث مع مادّته لَحدَثَ الحادثُ دون استعدادٍ سابقٍ ولَتأدّى إلى تغيّر الفاعل.

(٨٦) **والموجود** ينقسم إلى ما هو بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يقارنه قوةٌ وإن فُرض انتفاء جميع ما سواه، وهذا شأن الأوّل. ـ وإلى ما لا يقارنه القوة أصلاً في الأعيان، ولكن الذهن يلاحظ فيه صحّة انتفاءٍ عند رفعِ غيرِهِ، وهذا ليس في تنزّه الأوّل، وذلك شأن العقول المفارقة من جميع الوجوه.

وإلى ما يقارنه القوة لا في ذاته ولا في ما يقوم ذاته، بل هي في هيئةٍ من الهيئات، وهذا شأن الافلاك ونفوسها، فإنّها من حيث الحركات المتجدّدة والإراداتِ المتجدِدةِ بالقوة.

وأَمّا جواهرها فهي بالفعل أبداً، وكذا هيئاتها الدائمة. ـ وإلى ما هو بالفعل مِن قِبَل وجودِه أبداً، ويقارنه قوة وجودِ أشياء كثيرةٍ ممّا يجعله بالفعل نوعاً معيّناً كالهيولى المشتركة، فإنّها موجودةٌ أبداً بالفعل وهي بالقوة من جهة صُوَرِها وهيئاتِها التي تجعلها نوعاً معيّناً محصّلاً. ـ وإلى ما هو بالفعل مِن قِبَلِ أنّ حقيقته نوعٌ متحصّلٌ وفعلٌ مّا، ولكن قد يكون وجوده بالقوة كالصور والأنواع، فإنّ ماهيّاتها

بالفعل، وهي محصّلة النوعيّة لا كالهيولى الصائرةِ نوعاً محصّلاً بأمورٍ أُخرى.

وإذا أُخذ ممكن الوجود مطلقاً في العقل فينقسم إلى ما هو بالفعل، وإلى ما هو بالقوة، وإلى ما ليس بالقوة ولا بالفعل ـ وهو ما وقع وبطل ـ فإنّ جماعة من الناس يظنّون أنّه بالقوة والاستعداد موجودٌ وهو مُحال الحصول ثانياً، وإن كان الإمكان يضاف إلى ماهية باعتبارٍ واحدٍ لا غير، ولا يخرج عدمُ إمكانِ وجودِه ثانياً عن كونه بحيث إذا عُقِلَ غيرَ واجبِ الوجود في ذاته ولا ممتنعَ الوجود.

[٥]
فصل
في الكلّي والجزئيّ وما يذكر فيه

(٨٧) **وممّا ينقسم** إليه الموجود هو الكلّيّ والجزئيّ، وقد عرفتَ في المنطق أحوالهما والاصطلاحات المختلفةَ فيهما. ومن المشهور في الكتب أن الماهيّة ـ بما هي ماهيّة ـ لا واحدةٌ ولا كثيرةٌ ولا عامّةٌ ولا خاصّةٌ. وإذا وُجِدَتِ الماهيّة الإنسانيّة متشخصّةً جزئيّةً، فتعلم أنه ليس اقتضاء الماهيّة الإنسانيّة أن تكون كليّةً، وإذا عُقلتِ الماهيّة كلّيّةً وعامّةً عُلِمَ أنّه ليس من شرط طبيعتها أن تكون جزئيّةً. وليس إذا كانت الإنسانيّة لا تخلو من وحدةٍ أو كثرةٍ أو عمومٍ أو خصوصٍ تكون ـ من حيث أنّها إنسانيّة ـ واحدةً أو كثيرةً أو عامّةً أو خاصّةً.

وأمّا الحجّة: التي تحكي عن بعض القدماء ـ إنّ الإنسانيّة لو لم تقتض الوحدةَ اقتضت الّلاوَحدةَ وهي الكثرة، فما صحّ وجودُ إنسانٍ واحدٍ، ولمّا لم يصحّ اقتضاء الّلاوَحدةَ فلا بدّ لها من اقتضاء الوحدة، ـ فليست بصحيحةٍ. فإنّه ليس نقيضُ اقتضاءِ الشيءِ اقتضاءَ الّلاشيء، بل لا اقتضاء الشيء. وهذا كما يقول قائلٌ «إنّ الجسم لذاته يقتضي التشفّف، إذ لو لم يقتض التشفّف يقتضي الّلاتشفّف، وكان لا يصحّ وجودُ جسمٍ شفّافٍ، بل كانت الأجسام كلُّها متلوّنةً، وإذ ليس كذا فالجسم يقتضي التشفّف».

بل الجسم إذا لم يصدق فيه أنّه يقتضي التشفّفَ يصدق فيه أنّه لا يقتضي التشفّفَ لا أنّه يقتضي اللّاتشفّف، وكلّ أمرَين متقابلَين لا يخلو عنهما الشيء فطبيعة الشيء لا تقتضي كونَه و«لا» لا كونَه، لا أنّها تقتضي كونَه ولا كونَه. ولا يُتصوّر أن يكون ماهيّةٌ تقتضي الكثرة أي تقتضي أن لا تُوجَد غيرَ كثيرةٍ، فإنّه لا يوجَد منها واحدٌ أصلاً، وإذ لا يُوجَد منها واحدٌ فلا يُوجَد فيها كثرةٌ لأنّ الكثرة من الآحاد تحصل، وليس هذا بحثاً في أن الواحد من ماهيّةٍ هل يجوز أن يكون علّةً لكثرةٍ من نوعِه بواسطةٍ، أو غيرِ واسطةٍ كحركةٍ تكون بوجهٍ مّا علّةً لحركاتٍ بعدها، أو حرارةٍ تكون علّةً لحرارات، فإنّ ذلك أمرٌ آخر وفيه تفصيلٌ، بل غرضُنا أنّ ماهيّة تكون الكثرةُ من لوازمِ ذاتها ـ وقد عُلم من حال اللازم للماهيّة أنّه لا ينفكّ من جزئيّات الماهيّة، ولا يخلو عنه شيءٌ منها، ـ فكلّ جزئيٍّ من جزئيّات الماهيّة ـ التي الكثرة لازمُ ذاتَها ـ ينبغي أن يكون «كثيراً» حتى إَن وُجِدَ منها «واحدٌ»، فقد تحقّقتِ الماهيّةُ دون لازمِها، وإذ لا يُتصوّر فيها واحدٌ فلا يُتصوّر فيها كثيرةٌ، ولا يصحّ تعقّلُ هذه الماهيّة فضلاً عن تحقّقها.

وليس أنّ الإنسانيّة الكلّيّة إنسانيّةٌ واحدةٌ بالعدد موجودةٌ في كثيرين، فإنّ الشيء الواحد لا يُتصوّر أن يكون في محالٍ كثيرةٍ، ولو كانت إنسانيّةٌ واحدةٌ في جميع الناس لكانت الإنسانيّةُ الموجودة في زيد بعينها موجودةً في عمرو، وأحدهما: أبيضُ وعالِمٌ، والثاني: أسودُ وجاهلٌ، فكان شيءٌ واحد عمراً وزيداً عالماً جَاهلاً ابيضَ أسودَ! ثمّ لكلّ واحدٍ إنسانيّةٌ تامّةٌ بحَدّها لا يُخِلّ بإنسانيّة عدمُ غيرِه.

وليس نسبة المعنى الكلّيّ إلى جزئيّاته نسبةَ أبٍ واحدٍ إلى أولادٍ كثيرين كلّهم ينتسبون إليه، بل المعنَى الذي يعرض له أنّه كلّيٌّ في الذهن يُوجَد في كلِّ واحدٍ، وليس كلُّ واحدٍ إنساناً بمجرّد نسبتِه إلى إنسانيّةٍ تُفرَض مستقلّةً مُنحازةً عن الكلّ، بل لكلِّ واحدٍ إنسانيّةٌ أُخرى هي بالعدد غيرُ ما للآخر. وأَمّا المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير.

والكلّيّ ـ عن الاصطلاح الذي معناه أنّه يحتمل فيه الشركة أو لا يمنع الشركة

ـ لا يصحّ وقوعُه في الأعيان. فإنّه لو وقع في الأعيان حصلتْ له هويّةٌ متشخّصةٌ غيرُ مثاليّة هي نفسها متخصّصةٌ لا يصحّ فيها الشركة.

(٨٨) **مباحثة**: ولك أن تقول: إنّ الطبيعة التي هي في الذهن لها أيضاً. هويّةٌ لأنّها موجودٌ من جملة الموجودات، ولها تخصّصٌ أيضاً بأمورٍ:

منها: أنّها منطبعةٌ في الذهن.

ومنها: أنّها لا يشار إليها، ولا يصحّ عليها الإنقسام، وليس بموجودةٍ بذاتها في كثيرين، فلا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم.

وليس معنى الشركة إلاّ المطابقة، فإن كانت الذهنيّةُ كلّيّتُها باعتبار المطابقة، فالجزئيّات تطابق بعضُها بعضاً، فيجب أن يكون الجزئيّاتُ كلّيّةً أيضاً.

وإن قلتم: «إنّ كون الجزئيّات متشخّصةً مَنَعها عن مطابقة الكثيرين»، فكون الماهيّة الذهنيّة منطبعةً متخصّصةً بالانطباع في الذهن، والتجرّدِ عن المقدار والوضعِ خصّصها، فإنّ الإنسانيّة كما لا تقتضي المقدار الخاصّ والوضعَ الخاصَّ لا تقتضي التجرّدَ عنهما، وإلاّ ما صحّ وجود الإنسانيّة المقترنة بهذه العوارض الغريبة فحينئذٍ نقول: هويّة الأمر الخارج ليست هويّةً حصولُها لإدراكِ مُدرِكٍ.

والصورة الذهنيّة وإن كانت ذاتَ هويّةٍ ـ وهي من حيث تعيّنها في الذهن، وأنّها عرضٌ متشخّصٌ ممتازةً عن صُورةٍ أُخرى لنوعِها تحصل في ذلك الذهن أو ذهنٍ آخر، فهي جزئيّة من جملة الجزئيّات ـ إلاّ أنّها ذاتٌ مثاليّةٌ ليست متأصّلةً في الوجود لتكون ماهيّةً بنفسها أصليّةً بل مثاليّةٌ، ولا كلَّ مثالٍ بل مثالٌ إدراكيٌّ لِما يقع أو سيقع، فمن حيث أنّها مثالٌ إدراكيٌّ لأمرٍ خارجيٍّ ـ أو لِما هو بصدد الحصول من جميع الوجوه أو من وجهٍ واحدٍ ـ ويصحّ مطابقتُه لكثرةٍ تُسمَّى «كلّيّةً»، وذاتها إنّما حصلتْ لمطابقة كثرةٍ وللمثاليّة.

وأمّا الخارجيّ فليس ذاته أنّه مثالٌ لشيء آخر. وليس من شرط مثالِ الشيءِ أن يماثل من جميع الوجوه.

(٨٩) **ومن الكلّيّ** ما يتقدّم على الجزئيّات الواقعةِ في الأعيان، كتصوّرات المبادئ لمعلولاتِها.

ومنها: كلّيّاتٌ مستفادةٌ من الخارج كعلومِنا الكلّيّة المنتزعة من الجزئيّات الخارجة. ـ والأوّلى قد يُسمّى «ما قبلَ الكثرةِ» والثاني: «ما بعد الكثرة». وعلى التقديراتِ الصورةُ الإدراكيّةُ ـ بما هي صورة إدراكيّة ـ مثالٌ سواء لِما سيكون، أو لما كان، أو تقدّمتْ على الكثرة، أو تأخّرتْ.

وممّا يُحقّق معنَى هذه المطابقة في ما بعد الكثرة: إنّك إذا رأيتَ زيداً حصل منه في ذهنك صورةٌ للإنسانيّة المبرأةِ عن العوارض، ثمّ إذا بصرتَ عمراً لا يقع منه صورةٌ أخرى ولا يحتاج إلى صورةٍ أُخرى. وليس معنى هذا الكلام أنّ زيداً إذا رأيته ـ وحصل منه في نفسك صورةٌ، ثمّ غابت الصورةُ ـ رأيتَ عمراً في حالة رؤيته لا يجوز أن يحصل لك صورةٌ أُخرى، بل أنّه إذا كانت الصورةُ الأولَى باقيةً لا يحتاج إلى حصول صورةٍ أُخرى للإنسانيّة من عمرو لتُطابقَ عمراً، فإنّ الصورة الأولَى لا تخالف الصورَةَ التي كانت تحصل إنْ لو تقدّم رؤيةُ عمرو على رؤية زيدٍ. ومثالُه: قابلُ رسمٍ من طوابعَ جسمانيّةٍ متماثلةٍ يقبل رسماً من الأوّل ولا يختلف بورود أشباهِه عليه.

والطبيعة الكلّيّة لا يصحّ وقوعها متكثّرةً في الأعيان إلاّ بمميّزٍ، فالسوادان أو البياضان مثلاً يجب أن يمتاز احدهما عن الآخر بأمرٍ وراءَ السواديّة من محلٍّ وغيره، وإن لم يمتز أحدهُما عن الآخر، فالكثرة بذات السواد أو البياض، فكانت ماهيّة السواد تقتضي أن تكون كثيرةً بذاتها، وقد سبق البرهان على استحالة تحقّقِ ماهيّةٍ تقتضي الكثرة لذاتها. وأيضاً هذا السواد إن كان ممتازاً عن السواد مطلقاً فقد حصل معه ما يميّزه، والتمييز بأمرٍ زائدٍ على السواديّة. وإن كان سواداً مطلقاً، وذاك السواد أيضاً كذا، فهذا السواد بعينه ذاك السواد.

(٩٠) **وكلّ ماهيّة** وقع من نوعها عددٌ لا بدّ، وأن يصحّ تجرّدُ إشارةٍ إلى واحدٍ منها: إشارةً حسّيّةَ، أو وهميّةً، أو عقليّةً ويشعرَ المشيرُ بذلك، وأنّه غيرُ الآخر،

وإذا عرف أنّ أحدهما غير الآخر فقد ميّزَه عنه، فعرفَ فيه شيئاً يعرّفه به ويميّزه عن الآخر، وذلك زائدٌ على الماهيّة المشترَكة، ولا حاجة إلى هذا، فإنّ المشتركَين في أمرٍ واحدٍ من حيث الأثنينيّة مفترقانِ، ولا يصحّ أن يكون الافتراق بين ما به الاشتراك، فيجب أن يكون بأمرٍ آخر.

والمشتركان في أمرٍ كلّيٍّ يفترقان بأحد أمور أربعة: فإن كان الاشتراك في عرضيٍّ لا غير فيفترقان بنفس الماهيّة.

وإن لم يكن الشركة في عرضيٍّ خارجٍ فيفترقان بفصلٍ ـ إن كانت الشركةُ في معنىً جنسيٍّ ـ أو بعرضيٍّ غيرِ لازمٍ للماهيّة ـ إن كانت الشركة في معنىً نوعيٍّ ـ فإنّ لازم الماهيّة يتّفق في إعدادها، وإن كان يجوز أن يكون المميّزُ لازمَ الشخصِ لا لازم النوع.

والرابع: من الوجوه التي تميّز المشتركات الاتَمّيّةُ والنقصُ، فإنّك عرفتَ ضعفَ طريقةِ المشّائين في وجوب اختلاف حقيقة التامّ والناقصِ ممّا سبق. فيجب أن يكون المميّزُ بين المقدار التامّ والناقصِ ـ من حيث هما كذلك ـ الكماليّة والنقص لما علمتَ أنّه ما زاد أحدهما على الآخر إلاّ بالمقدار.

فمن المميّزات الكماليّةُ والنقصُ، فإن سمّى مسمّى الكماليّة والنقصَ فصلاً، فيجب أن يعتقد أن فصليّتهما تخالف في المعنى سائر الفصول، إذ لا يكون فصلٌ من جوهر ما يخصّصه.

(٩١) **واعلم** أنّه إذا قيل في الكتب «إنّ الكلّيّ إذا وقع في الأعيان، أو إذا أُشيرَ إليه يكون كذا» فإنّما يعنون به الطبيعةَ التي يعرض لها أن تكون كلّيّةً.

وقال بعض أهل العلم: إنّ الشخص نفسُ تصوّرِه تمنع الشركةَ، وليس ذلك بسبب مقوّماته ـ فإنّ المقوّمات لذاتها لا تمنع الشركةَ، ـ ولا بسبب لازمٍ ـ فإنّه متّفقٌ ولا يمنع الشركةَ، ـ ولا بسبب عارضٍ مفارقٍ ـ فإنّه أيضاً لا يمنع الشركةَ، ـ فتعيّن أن يكون بسبب المادّة.

(٩٢) **بحث وتعقّب** وهذا فاسدٌ لوجهَين: **أحدهما**: إنّ من الهيئات والصُوَرِ

من نوعٍ واحدٍ ما يقع في مادّةٍ واحدةٍ في زمانَين منه شخصانِ، وامتاز أحدهُما عن الآخر لا بالمادّة بل بالزمان.

وثانياً: إنّ الهيولى ـ التي هي المشخّصة والمانعة عن الشركة ـ حالُها في منع الشركة حالُ غيرِها، فإنّ الهيولى نفس تصوّرها لا تمنع الشركةَ أيضاً، ويقع الهيولى بمعنىً واحدٍ على كثيرين، وإذا كان كلُّ واحدٍ من صفات الشيء لا يمنع الشركةَ والهيولى نفسُ تصوّرِها لا تمنع الشركةَ ومجموعُ الكليّاتِ كلّيٌّ، فلا ينفع ما يقوله بعد ذلك.

(٩٣) **وإذا عرفتَ** هذا فاعلم: إنّ المميّز غيرُ المشخِّص وإنّه ليس منعُ الشركةِ في الماهيّة العينيّةِ بسبب المميّز ـ وقد أشرنا في أوائل المنطق إلى طرفٍ من هذا ـ بل الهيولى هويّتها العينيّة مانعةٌ الشركة لأنّها هويّةٌ عينيّةٌ، وكذلك السواد والبياض. وقد بيّنّا إنّ الشركة في الحقيقة لا معنًى لها إلاّ مطابقة، ولا كلّ مطابقةٍ، بل مطابقة أمرٍ ذاتُه وحقيقتُه: أن يكون مثالاً إدراكيّاً لغيرِه لا هويّةً عينيّةً متأصّلةً. فالأشياء تمنع الشركةَ بهويّاتها العينيّة، وامتيازُها بمخصّصاتها. وتشخُّصُ الشيءِ إنّما هو في نفسه، وتمايزُه إنّما هو بالقياس إلى المشاركات في معنىً عامٍّ واعتبارِ كثرةٍ حتى إن كان شيء عديمَ مشاركٍ لا يحتاج إلى مميّزٍ زائدٍ مع أنّ له تشخّصاً. ولو لم يكن كذا كان مجموعُ ما آحاده لا تمنع الشركةَ غيرَ مانعٍ للشركةِ، وكانت الجزئيّات كلّها كلّيّةً. والشيئان يجوز أن يمتاز كلُّ واحدٍ بصاحبه.

سؤال: قالوا: إنّ الهيوليّات تمتاز بما يحلّها من الصوَرِ والأعراضِ، ثمّ الصور والأعراض يمتاز بعضُها عن بعضٍ في المتّفقات في نوعٍ واحدٍ بالهيوليّات، والصفات أيضاً يميّز بعضُها عن بعضٍ، فامتازت الهيئات والصور بعضُها ببعضٍ وبالهيوليّات، وامتازت الهيوليّاتُ بالصور والأعراض، وقد اعترفتم بأنّه يجوز أن يمتاز كلُّ واحدٍ من الشيئَين بصاحبه، فهو دور.

جواب: توقّفُ امتياز جَ على بَ وامتياز بَ على جَ ليس بدورٍ، وإنّما التوقّف

الممتنع هو توقّف جَ على بَ وبَ على جَ بحيث يتقدّم كلٌّ منهما على الآخر، أو توقّف امتيازِ ج على امتيازِ ب وامتيازِ ب على امتياز ج. أَمّا توقّف امتيازِ جَ على نفسِ الباء وامتيازِ الباء على نفس الجيم لا يلزم منه شيء من المحالات، بل يحصل ذاتُ ج وبَ مثلاً معاً، وحصل امتيازُ كلِّ واحدٍ منهما بالآخر بالقياس إلى مشاركاته المتفرّقة لا لكلِّ واحدٍ منهما بالآخر، بالنسبة إلى الآخر، وقد أشرنا فيما سبق إنّ بنوّة الابن موقوفةٌ على ذات الأب، وأُبوَّة الأبِ موقوفةٌ على ذاتِ الابن، وما لزم الدورُ، فإنّ ذاتَيهما ما توقّف واحدٌ منهما على الآخر، ولا نفسُ الأُبوةِ والبنوّة، بل لمّا حصل ذاتُ الابن وُجدتِ الابوّةُ والبنوّة معاً.

(٩٤) **وإذا علمتَ** أنّ المميّز هو الفارق بين الشيئَين ـ لا أَن يجعل الطبيعة جزئيّة ـ فاعلم أنّ الجسميّة المتخصّصة بالحيوان ليست نفسَ الحيوانيّةِ بل لها ذاتٌ متعيّنةٌ، وتلك الذات متخصّصةٌ بفصل الحيوان، واعتبارُ تلك الذاتِ وحدها ـ وإن كانت متخصّصةً بفصل الحيوان ـ غيرُ اعتبار مجموعِ تلك الذات مع الفصل، فليس الجسمُ المخصّصُ بفصل الحيوان هو الحيوانَ بل جزء الحيوان، ومجموعُ ذلك والفصل هو الحيوان، وكذا الإنسان: فإنّه هو ما هو بأنّه إنسان، وإن كان الإنسان ممتازاً بالسواد والبياض، فليس السواد والبياض، وغيرهما من الأعراض المميّزةِ جزءًا للإنسان المتعيّنِ المخصّصِ، بل هي جزءٌ لما يؤخَذ من الإنسان وتلك الأعراضِ مجموعاً. والنوع الواحد من الهيئات يمتاز أعدادُها إمّا لتعدّد المحلّ، أو بالزمان إِن اتّحد المحلّ. وأمّا أمر الكماليّة والنقص فذلك أيضاً مميّزٌ، وسنذكر أمره فيما سيأتي.

(٩٥) **بحث وتذكير**: وبعض اتباع المشّائين ـ لمّا سلّم انّا إذا رأينا الشيء وشَبْحَه الذي يتراءى في المرآة أن صورتَيهما في موضوعٍ واحدٍ وامتازَا باعتبار نسبةِ الصورتّين إلى مَبْدَئِهما، فإنّ إحداهما: من حاملِ الصورةِ والثانية: بتوسّط المرآة ـ نلزمه أَن يعترف في أشياء كثيرة اجتماعَ اعدادٍ من نوعٍ واحدٍ في محلٍّ واحدٍ مختلفةٍ بالنسبة إلى المبادئ والمؤثّرات، وحينئذٍ لا يصحّ احتجاجُه في اثبات أنّ النفس غيرُ

آليّةٍ بأنّها لو كانت في آلةٍ، وعقلتْ آلتَها بحصول صورةٍ غيرِ الصورة التي للحامل في ذاته فكان يحصل في مادّةٍ واحدةٍ من نوعٍ واحدٍ صورتانِ. فيقال: اختلفت الصورتان، فإنّ إحداهما: في نفس الشيء لا بتوسّط القوة، والثانية: مثاليّةٌ حصلت بتوسّط القوةِ.

(٩٦) **بحث آخر**: **سؤال**: قلتم إن هيئتَين من نوعٍ واحدٍ يمتاز إحداهما عن الأُخرى ـ إن اتّحد المحلّ ـ بالزمان، فالزمان نفسه إذا كان مقدارَ الحركة ـ وهي ما للفلك ـ ففي محلٍّ واحدٍ بماذا يمتاز جزء منه من جزء؟

جواب: أُجيبَ عن هذا بأنّ أجزاء الزمان يمتاز بعضُها عن بعض بذواتها. وهذا غير مُبينٍ، فإنّه إن جاز هذا، جاز أن يقال: في كلّ شيئَين من نوعٍ واحدٍ إنّهما يمتازان بذاتهما دون مميّز، وأجزاء الزمان اشتركت في الماهيّة والمحلّ، فلا بدّ من مميّز.

وأُجيبَ عن هذا بأنّ الزمان ليس واحداً بالنوع فقط بل بالشخص، فإنّه أمرٌ متّصلٌ واحدٌ، وهذا أيضاً لا يصلح أن يكون جواباً، فإن الزمان وإن كان واحدًا متصلاً يُجزَّأ إلى أجزاء متمايزة.

وأمّا الحقّ: هو إنّ أجزاء الزمان لا يجتمع بعضُها مع بعض ليمتاز شيءٌ منها عن شيءٍ تمييزًا في الأعيان.

وأمّا بحسب التصوّر والتعقّل: فإنّه يمتاز بعضُ أجزائه عن بعض بالتقدّم والتأخّر، والقرب ممّا يُؤخَذ في التوهّم مبدأ والبعد عنه، وأيضاً يمتاز بنسبٍ في الاجرام المختلفة السماويّة كالكواكب من مقابلاتها ومقارناتِها ومناسباتٍ تحدث فيما بينها.

سؤال: قلتم: إنّ من المميّز بين الهيئتَين اللتَين اتّحد محلُّهما الزمانُ، فيجوز اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ بأن يحدث إحداهما في زمان الأُخرى في زمانٍ ثانٍ، فتبقيان معاً، وتختلفان بزمان الحدوث.

جواب: إذا بطل زمانُ حدوثِ كلّ واحدٍ فلم يبق نسبتُه إليه، فلا يقع التمييز

باعتبار نسبةٍ إلى زمانٍ بطلت ببطلانه، والمميّز بين الشيئَين ينبغي أن يكون حاصلاً في حالة وجودهما وتميّزهما.

(٩٧) **بحث آخر**: وممّا يذكر ههنا ما أورد بعضُ الناس: أنّه ليس شيءٌ في المقولات يتشخّص بذاته إلاّ الوضع، والأين لا يتشخّص بذاته دون الوضع. ـ وهذا غلط. فإن الوضع ليس ممّا يفارق حالُه، حالَ المقولات إذ لا مانع عن كون جسمَين على وضعٍ واحدٍ في زمان واحد، وأَن يكونا ـ أو يكون جسم واحد ـ على وضعٍ واحدٍ في أينٍ واحدٍ في زمانَين، فما في الزمان الواحد يمتاز الوضعان بالمحلَّين والأينَين، وما في الأين الواحد يمتاز بالزمانَين أيضاً، والتشخّص بمعنَى منع الشركة للوضع فيه سويّةُ الكلّ على ما بيّنّا مِن قبل.

وقد ذُكر في الكتب الشخصُ المنتشرُ على معنَيَين: **أحدهما**: بحسب ما يؤخَذ في التصوّر شخصاً واحداً من نوعٍ ينسب إليه غير متعيّن كرجلٍ واحد، وقد يذكر في مَعرضِ أمرٍ كقول القائل: «هاتِ ماءً!» وغرضُه: ماءٌ واحدٌ أيّ ماءٍ يتّفق. ويُذكر في غيره، وهذا قد فصّلنا القولَ فيه في المنطق.

والثاني: أن يتراءى للإنسان شخصٌ على بُعدٍ، ولم يعلم أنّه زيد أو عمرو، وهذا في الحقيقة ليس أيّ شخص يتّفق بل هو في نفسه شخصٌ واحدٌ متعيّنٌ التبس على الإنسان، ويسمّون هذا بحسب عدم التعيّن شخصاً منتشراً بالنسبة إليه، وبالحقيقة الشخص المنتشر هو الأوّل لا غير.

[٦]
فصل «في الاعتبارات العقليّة»

(٩٨) **وقد علمتَ** نسبة الفصل إلى الجنس، وكلُّ كلّيٍّ له نوعيّةٌ بحسبه. ومن مشهورات كلامهم: أنّ الجسم له اعتبارٌ به يكون نوعاً واعتبارٌ به يكون جنساً، واعتبارٌ به يكون مادّةً. فإذا اعتُبر من حيث ماهيّته قابلاً لجميع الأمور الزائدة عليها ـ ملحوظاً أنّها فيه ـ فهو مادّة.

وإذا أُخذ ماهيّةُ الجسم غيرَ مشروطةٍ بالتقييد بالزائد وغير مشروطةٍ بالتقييد بلا لحوقِ الزائد ـ بحيث لا ينافي التغذّي والنموّ وخلافهما ـ فهو جنس.

قالوا: وإن أُضيف إلى الجسم تمامُ المعنى حتى يدخل فيه ما يمكن أن يدخل صار نوعاً. ـ وهذا الكلام الأخير على طريقتهم لا يتمشّى ايضاً، فإنّ الجسم ليس نفسه بإضافة النفس والحسّاسيةِ والمتحرّكيّةِ نوعاً، بل الجسم مع هذه الأشياء نوعٌ واحدٌ، وليس الجسمُ المتخصّصُ نوعاً بل الجسم مع هذه الأمور، فالجسم جزءٌ للنوع لا أنّه نوعٌ، بل يصحّ أن يقال: «الجسم في ذاته مع قطعِ النظرِ عن أمورٍ مختلفةٍ في نفسه حقيقةٌ نوعيّةٌ» على ما ذكرنا في أوائل المنطق ـ وتفصيل هذه الأشياء لا يتبيّن إلاّ من القسطاس في مقاوَماتٍ نذكرها، ـ والمادّةُ جزءٌ للشيء الحاصل عنها.

قالوا: والحسّاس أيضاً: إذا أُخذ في الحدّ لا يُؤخَذ على أنّه جزءٌ، بل على أنّه بحيث لا مانع له في مفهومه عن الاقتران بأيّ شيءٍ كان، وإن كان يستحيل الاقتران بغير الجسم، ولكن ليس الاستحالةُ في المفهوم، وبهذا الاعتبار فصلٌ، والجنس والفصل جزءا الحدِّ ولا يُحمَلان على الحدّ ويُحمَلان على المحدود وليسا بجزءَي المحدود.

وممّا يذكرونه أنّ فصل الجوهر جوهرٌ، ولا يُؤخَذ في حدّهِ الجوهر، وفصل الكيف كيفٌ، ولا يُؤخَذ في حدّه الكيف. وهذا فيه تفصيل.

(٩٩) **بحث وتنقيح**: أَمّا الذي ذكر في معناه بعضُ المتأخّرين: «إنّ الناطق مفهومُه إنّه شيء ذو نطقٍ، وتخصّصه بالطبيعة الجنسيّة يُعلَم من خارجٍ» ـ ليجعلَ هذا طريقاً إلى أنّ فصل الجوهر يلحقه الجوهريّةُ من خارجٍ ـ غيرُ صحيحٍ، وإن كان قوله: «إنّ الناطق شيءٌ له النطق» صحيحاً، بل إذا كان الجسم جوهراً، هب أنّ الجسم لا يدخل في مفهوم ذي النفسِ ولا جوهريّةُ الجسم، فلا بدّ وأن يدخل في مفهومه النفسُ، ويدخل في حقيقة النفس جوهريّتُها، فإن لها جوهريّةً غيرَ جوهريّةِ الجسم، فتكون داخلةً في حدّ الفصل.

وأيضاً إذا فُرض فصلُ الجوهر جوهراً، فجوهريّته إمّا أن تكون جوهريّةَ الجنسِ أو غيرها، فإن كانت جوهريّةَ الجنس، فهو في نفسه غيرُ الجنس، فلا يصير جوهراً بجوهريّة الجنس، فهو في ذاته ـ إذا لم يكن جوهراً ـ عرضٌ. وإن كانت له جوهريّةٌ أُخرى غيرُ جوهريّة الجنس ـ والجوهريّةُ طبيعةٌ جنسيةٌ لا بدّ لها من خصوصٍ بشيءٍ مّا ـ فإذا كانت جوهريّة الفصلِ زائدةً على جوهريّة الجنس فهي متخصّصةٌ به، وداخلةٌ في حقيقته، فتكون جزءاً من حَدّها.

وإن رجعوا إلى أنّ الفصل ليس له في الأعيان طبيعةٌ زائدةٌ على طبيعة الجنس، بل في الأعيان النوعُ شيءٌ واحدٌ، فذلك حديثٌ آخر وسيأتي فيما بعدُ التحقيق فيه.

وإذا كان النوع في الأعيان شيئاً واحداً فالطبيعة الجنسيّة بعينها حالُها حالُ الطبيعة الفصليّة، فلا يحتاج أن يذكر «أنّ فصل الجوهر جوهرٌ بحسب ما في الأعيان»، بل هو أمرٌ واحدٌ، والتفصيل الذهنيّ سنشرحه.

(١٠٠) **نكتة**: واعلم أنّه لا يصحّ أن يكون طبيعةٌ تحصل جنساً في موضعٍ، وتحصل نوعًا في موضع آخر، وفي الجملة لا يتصوّر أن يكون ماهيّةٌ تحتاج إلى اقتران فصل بها في بعض المواضع، وتستغني عن الفصل في بعضِها، فإنّ افتقارها في تقرّرِ ذاتها إلى الفصل ـ إن كان لذاتها، ولأنّ تلك الطبيعة لا تقرّر لها إلاّ بالفصل ـ فلا يصحّ حصولُها دون الفصل، فإنّ ذلك يستدعي استغناءَها بحسب الماهيّة، وقد فُرض الافتقارُ لنفس الماهيّة. ـ وإن كان افتقارُها لمعنىً زائدٍ ـ إن كان عرضياً لاحقاً غيرَ فصليّ ـ فيجوز زواله عنها، فيجوز زوال الفصل، وبقاءُ الطبيعة الجنسيّة دونه، وكان المفروضُ فصلاً غيرَ فصلٍ، فإنّ الحقائق البسيطة يستحيل أن يزول فصلُها عن طبيعة جنسها إلى بدلٍ، بل يبطل معها الطبيعةُ المخصّصةُ، فإذا زال الافتقار إلى الفصل ـ فتبقى الطبيعةُ محصّلةً دونه ـ فما كانت جنسيّةً.

فصحّ أنّ طبيعة واحدة لا تكون جنساً، ونوعاً غيرَ جنسٍ في موضعَين، فإنّه لا يمتاز أحدُ الشيئَين عن الآخر بفصل، ويمتاز عنه الآخر بعدم ذلك الفصلِ فحسب، فإنّ الفصل يُقوّم طبيعةَ الجنسِ المخصّصةَ به، وإنّما يقوّم وجودَ الطبيعةِ المخصّصةِ

من الجنس إذا كانت مفتقرةً إليه، ولا شكّ إنّ الافتقار لذاتها لا لأمرٍ يعود الكلام إليه، فالآخر: لا يستغني أيضاً عمّا يقوّم وجودَه. وعدم الفصل ليس أمراً يقوّم الشيءَ، وليس الحاجةُ إلى الفصل لمجرَّد التمييز فحسب، بل لتحقيق الطبائع الجنسيّة إذ التمييز يحصل بالعوارض. فيُعلَم من هذا أنّه لا يصحّ أن يكون سلبُ فصل شيءٍ فصلاً لشيءٍ أخر.

(١٠١) **بحث** في تفصيل القسطاس المذكور في كتابنا الموسوم بالتلويحات. اعلم أنّ كثيراً من الناس قد تشوّشت عليهم الاعتباراتُ والجهاتُ العقليّةُ، وإن قوماً يأخذون الوجود من حيث مفهومه والإمكان والوحدةَ أموراً زائدةً على الأشياء واقعةً في الأعيان.

وبإزاءِ هؤلاء قومٌ يعترفون بأنّ هذه الأشياء أمورٌ في مفهومها زائدةٌ على الماهيّات إلاّ إنّها لا صورَ لها في الأعيان، فهؤلاء هم المعتبرون من أهل النظر أعني الفريقَين، وإن كانت طائفةٌ من العوامَ مّما يتحدّثون يقولون أنّ الإمكان والوجود ونحوهما لا تزيد على الماهيّات التي تضاف إليها لا ذهناً ولا عيناً، وهؤلاء ليسوا من جملة أهل المخاطبة، وأنت تعلم إنّك إذا قلتَ «إنّ الفرس ممكن الوجود» و«الإنسان ممكن الوجود» لا تعني بإمكان الوجود في الفرس نفسَ الفرس، وفي الإنسان نفسَ الإنسان، بل تقول بمعنىً واحدٍ على الإنسان والفرس، ولو كان معنى إمكان الوجودِ الفرسيّة وقيل: الإمكانُ بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالفرسيّةِ على الإنسان فكان الإنسان فرسّاً! فمثل الإمكان والوجود إذا قيل بمعنى واحدٍ على حقيقةٍ وغيرها من مختلفاتِ الحقائقِ فليس هي، أو واحدةً منها بل أمرٌ يعمُّها.

والعجب أنّ هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع بأنّ العالَم ممكنٌ وكلّ ممكنٍ يحتاج إلى مرجّحٍ، ثمّ إذا باحثوا في الإمكان يقولون «هو نفس الشيء الذي يضاف إليه» فيكون كأنّه قال: «العالم عالّمٌ»، وهكذا حالُ غيرِ الإمكانِ، وكلامهم أَخسُّ من أَن يستأهل للبحث.

(١٠٢) **وأمّا الذين** يقولون: إن الإمكان والوجود والوحدة ونحوها، أمورٌ لها هويّاتٌ زائدةٌ على الماهيّة التي لَحقّها في الأعيان احتجّوا بحججٍ منها قولهم:

«**الحجّة الأولى**» إنّا إذا قلنا «الشيء موجودٌ في الأعيان»، أو «ممكنٌ في الأعيان»، أو «واحدٌ كذا» نُدرِك تفرقةً بين هذا، وبين ما نحكم «إنّه ممكنٌ في الذهن»، أو «واحدٌ» أو «موجودُ»، فليس إلاّ إنّ الممكن العينيّ إمكانُه في الأعيان، وكذا الوجود والوحدة، فإنّه ممكنٌ، وموجودٌ في الأعيان لا إنّه ممكنٌ وموجودٌ في الذهن فحسب.

الحجّة الثانية لهم: هو إنه إن لم يكن ممكناً في الأعيان، لكان في الأعيان ممتنعاً أو واجباً، ولو لم يكن واحداً لكان كثيراً، ولو لم يكن موجوداً لكان معدوماً، إذ لا يخرج الشيءُ عن كلِّ متقابلَين من هذه، فيلزم أن يكون المحكومٌ عليه بأنّه موجودٌ أو ممكنٌ، أو واحدٌ في الأعيان معدوماً، أو ضروريَّ وجودٍ، أوعدمٍ أو كثيراً، وهو محال.

الحجّة الثالثة لهم، قالوا: لو كان هذه الأشياء محمولاتٍ عقليّةً لا أموراً في ذوات الحقائق كان الذهن أن يلحقها بأي ماهية اتفقت، فكان كلُّ أمرٍ يقرن الذهنُ به إنّه موجودٌ في الأعيان قد حصل في الأعيان موجوداً، وكذلك الواحد والإمكان، وليس هكذا.

الحجّة الرابعة مختصّة بالوجود لهم، قالوا: إنّ الماهيّة ـ التي كانت معدومةً فحصلت ـ إن لم يفِدها الفاعلُ شيئاً به تتحقّق، فهي على العدم كما كانت، وإن أفادها الفاعل شيئاً حينَ صارت موجودةً، فليس إلاّ الوجود إذ لا تصير الماهيةُ موجودةً بغير الوجود.

الحجّة الخامسة مختصّة بالإمكان، وهو إنّ كلّ حادثٍ يجب أن يسبقه الإمكانُ، ولا يُوجِده الفاعلُ إلاّ لأنّه ممكنٌ في الأعيان، لا لأنّه ممكنٌ في الذهن فحسب، وإلاّ ما حصل له تحقّقٌ إلاّ في الذهن، فما تحقّق في الأعيان، فلا بدّ من كون الإمكان في الأعيان. ـ وهذه الحجج أَقربُ ما يذكره هؤلاء.

(١٠٣) وأَمّا خصومهم، فإنّ ما يصلح عمدةً في المباحثة لهم أَن يكون الكلام ينقسم إلى دفعِ حججِ هؤلاءِ، وإلى إثبات دعاويهم بحججٍ يذكرونها. فقالوا: المسلَّمُ هو إنّ الوجود والإمكان ونحوهما أمورٌ زائدةٌ على الحقائق التي أُضيفت إليها. وأَمّا إنّ هذه الأمور الزائدة لها صورٌ في الأعيان، فغير مسلَّمٍ.

وقولكم في الحجّة الأولى ـ إنّه ممكن في الأعيان، أو موجود في الأعيان فيستدعي أن يكون إمكانه، أو وجوده في الأعيان ـ غيرُ صحيحٍ، إذ لا يلزم من صحّة حكمِنا عليه إنّه ممكنٌ في الأعيان أن يكون إمكانُه واقعاً في الأعيان، بل هو محكومُ عليه من قِبَلِ الذهن إنّه في الأعيان ممكنٌ، ومحكومٌ عليه أيضاً إنّه في الذهن ممكنٌ، فالإمكان صفةٌ ذهنيّةٌ يضيفها الذهنُ تارةً إلى ما في الذهن، وتارةً إلى ما في العين، وتارةً يحكم حكماً مطلقاً متساويَ النسبة إلى الذهن والعين.

قالوا: ويبطل هذا النمط من احتجاجكم في الإمكان والوحدةِ والوجودِ ونحوِها بما يقال: «إنّ شيء كذا ممتنع الوجود في الأعيان». ـ وليس معنى قولنا «ممتنع الوجود في الأعيان» أن للامتناع صورة في الأعيان. ولا يتأتّى لأِحدٍ أن يزعم إنّ الممتنع إن لم يكن له امتناعٌ في الأعيان، يكون واجباً أو ممكناً على ما ذكرتم في الحجّة الثانية.

و«**في الحجّة الثانية**» التحقيق إنّ الصفات تنقسم إلى صفاتٍ لها وجودٌ في الذهن والعين ـ كالبياض ـ، وإلى صفاتٍ تُوصَف بها الماهيّاتُ، وليس لها وجودٌ إلاّ في الذهن، ووجودها العينيُّ هو أنّها في الذهن ـ كالنوعيّة المحمولةِ على الإنسان، والجزئيّةِ المحمولة على زيدٍ فإن قولنا «زيدٌ جزئيٌ في الأعْيان» ليس معناه أن الجزئية لها صورةٌ في الأعيان قائمةٌ بزيدٍ، وكذلك الشيئيّة كما يسلّمها كثيرٌ منهم إنّها من المعقولات الثواني، ومع هذا يصحّ أن يقال «إنّ جيم شيءٌ في الأعيان»، والإمكان والوجود والوجوب والوحدة ونحوها من هذا القبيل. فكما لا يلزم من كون شيءٍ جزئيّاً في الأعيان، أو ممتنعاً في الأعيان أن يكون للجزئيّة صورةٌ وماهيةٌ زائدةٌ على الشيء في الأعيان ـ وكذا الإمتناع ـ فلا يلزم من كون شيءٍ ممكناً أو

موجوداً في الأعيان أن يكون إمكانه أو وجودُه في الأعيان، وكما أنّ هذه الأشياء ليس في الأعيان لها صورةٌ، فكذلك مقابلاتها، فلا يلزم من لا كونِ إمكانِ شيءٍ في الأعيان أن يكون ممتنعاً في الأعيان، بل الامتناع والوجوب والإمكان حالُها واحدٌ في إنّ شيئاً منها: لا يتصوّر أن يكون له تحقّقٌ في غير الذهن، فبطلتْ حجُّتكم الأولَى والثانيةُ.

وأمّا الحجّة الثالثة ـ وهي قولكم «إنّ هذه إن كانت ذهنيّةً كان للذهن أن يلحقها بأيّ ماهيّةٍ اتّفقت وكانت تصدق عليه» ـ باطلةٌ، فإنه ليس من شرط الأمر الذهنيّ أَن يكون متساويَ النسبة إلى جميع الماهيَات، أليس كونُ الشيء جزئيّاً أمراً ذهنيّاً؟ وليس لنا أن نلحقه بكلِّ ماهيّةٍ شئنا، بل ببعض الماهيّات التي يصدق عليها بخصوصها ذلك، وكذلك الجنسيّة والنوعيّة والامتناع وما يشبه ذلك، والاعتبارات لا يلحقها الذهنُ إلاّ بما يلاحظ صلوحَها له لخصوصٍ للماهيّات.

وأمّا الحجّة الرابعة ـ وهي قولهم «إنّ الماهيّة التي كانت معدومةً إن لم يفدها الفاعلُ شيئاً فهي بعدُ على العدم» ـ فيها غلطٌ رديءٌ إذا الماهيّة ـ إذا كانت معدومةً ـ لا يصحّ أن يقال «يفيدها الفاعلُ شيئًا فتصير به موجودةً»، فإنّ الذي يفيده أمرٌ شيئاً ليصير به بحالٍ ينبغي أن يكون له هويّةٌ أوّلاً حتى يضافَ إليها إنّها يفيدها الفاعلُ أمراً. ثمّ هذا الكلام ينقلب عليه بنفس الوجود: فإنّه في حالة عدمِ الماهيّةِ منتفٍ، فالفاعل هل أعطاه عند التحصيل شيئاً به يتحقّق أو لم يفده شيئاً؟ فإن أعطاه أمراً به يصير متحقّقاً فهو الوجود، فللوجود وجودٌ يعود إليه الكلام. وإن لم يفده، فهو على العدم كما ذكر في الماهيّات. ـ أجاب بعضُهم بأنّ الفاعل إذا أوجَد يعطي حقيقةَ الوجودِ لا وجود الوجودِ. عارضه الخصمُ بأنّ الفاعل إذا أوجَد شيئاً أعطى نفسَ حقيقتِه لا شيئاً آخر، فإنّ هؤلاء يرون إنّ الماهيّات نفسَها من مُبدِعها، فيقولون في أصلِ الماهيّة ما قالوا في الوجود، ويجيبون عن هذه الحجّة الرابعة في الماهيّة بعينِ ما يجيب هو عنها في الوجود، فإنّ القضيّة كالقضيّة فيما يرجع إلى هذه الحجّة. ـ وبعضهم احتالَ فقال: الفاعل إذا أوجَد أفادَ الوجوبَ للوجود لا غير.

فأعاد الخصمُ كلامَه إلى نفس الوجوب فقال: حجّتك الرابعة عائدةٌ إلى نفس الوجوب، فإنّ فاعله إن لم يفده شيئاً فهو على العدم كما قلتَ، وإن أفاده أمراً يعود إليه الكلام، ونقول في أصل الماهيّة ما نقول في الوجود نفسه أو الوجوبِ.

وأمّا الحجّة الخامسة المختصّة بالإمكان ـ المبنيةُ على أن كلّ حادثٍ يسبقه امكانٌ ـ لم يسلّم الخصمُ صحّتَها ويقول: سبقُ الإمكانِ أيضاً بحسب اعتبارِ ذهنيٍّ وملاحظةٍ عقليّةٍ حتى إن الحادث ـ وإن كان واقعاً في زمانٍ سابق ـ تصوّر العقلُ حالةَ لا كونِه وسبقَ إمكانٍ زمانيٍّ عليه. وأَمّا إنّه لا يتصوّر أن يكون لكلِّ حادثٍ في الأعيان إمكانٌ متقدّمٌ هو إنّ الممكنات غيرُ متناهية، وفي المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول شيئاً بعدَ شيءٍ. فإمّا أَن يكون لكّل واحدٍ منها إمكانٌ في الهيولى أو لم يكن، فإن لم يكن لبعضِها إمكانٌ، فيكون من الحوادث ما لا يسبقها إمكانٌ، فيكون ممتنعاً على طريقتكم ومُوجَبِ حجّتِكم ـ ونسبةُ الحجّةِ إلى الكلّ كنسبتِها إلى البعضِ ـ، والدالّ على سبقِ الإمكان كان هو الحدوثَ، وقد وُجد في جميع الحوادث، فلا بدّ من الاعتراف بأن يكون لكلّ حادثٍ من الممكناتِ الغيرِ المتناهيةِ إمكانٌ يخصّه، فيحصل في المادّة إمكاناتٌ غيرُ متناهية.

(١٠٤) **وبعضُهم** اقتصر في فسخ الحجّة المذكورة على إنه يلزم منه إمكاناتٌ غيرُ متناهيّة، وهو محال، ولم يُبيّن تقريرَ الاستحالة، والخصم ربّما يرتكب حصول إمكاناتٍ غير متناهية! ثمّ نقول: هي غير متسلسلة بل متكافئة، لكلّ حادث إمكانٌ يخصّه. ونريد أن نبيّن إنّ هذه الإمكانات اجتماعها محالٌ من وجهين: إحدهما أنّ الإمكان من حيث طبيعة الإمكان غيرُ مختلف، ومن حيث الهيولى ـ التي هي حاملة الإمكانات الغير المتناهية ـ لم يختلف أيضاً، فليس اختلاف الامكانات الغير المتناهية إلاّ لاختلافِ ما هي امكاناتُه وهي الحوادث المعدومة بعدُ الغيرُ المتناهية، ويستحيل أن يمتاز الامكانات بالإضافة إلى أشياء معدومةٍ، فإنّ ما لا ذات له لا يميّز شيئاً عن شيءٍ ولا يجعل الشيءَ بصدد التحصيل.

ولا يكفي أن يقال «أنّا إذا عقلنا تلك الأمورَ الغيرَ المتناهية يقع إضافةُ

الامكاناتِ الغيرِ المتناهيةِ إليها» من وجهَين: إحدهما إنّا لا يمكننا تحصيل أمورٍ غيرِ متناهيةِ العدد بالفعل في الذهن متمايزةً مفصّلةً ليقع إضافة الإمكانات الغير المتناهية إليها، بل ربّما يخطر بالبال اجمالاً إمكاناتٌ غيرُ متناهية، وفرق بين ما يخطر ببال الإنسان العددُ الغيرُ المتناهي مطلقاً وبين أن يحصّل في نفسه أعداداً غيرَ متناهية بالفعل مفصّلةً ـ فإن هذا ممتنعٌ ـ، وإذا أخطرنا بالبال حوادث غير متناهية مطلقاً لا يمتاز به الإمكانات الغير المتناهية الأعداد بالفعل، فإنّ نسبة هذا الاجمال إلى الكلّ سواءٌ. ـ والوجه الثاني إنّ الأمر الواقع في الأعيان يجب أن يمتاز في الأعيان عن غيره وتعقّلُنا لامتيازِه في الأعيان تابعٌ لنفس امتيازه.

والوجه الثاني من أصل الاحتجاج على دفع الحجّة المذكورة: إنّ الهيولى ـ التي هي حاملة الإمكانات الغير المتناهية ـ إذا قطعناها بنصفَين، فهل بقي في كلّ واحدٍ إمكاناتٌ غيرُ متناهية هي بعينها الامكانات الأُولَى؟ أو يحدث لها امكاناتٌ غيرُ متناهية في تلك الحال؟ أو يبقى في كلّ واحد امكاناتٌ متناهيةٌ؟ والأقسام كلّها باطلةٌ. وأَمّا إنّه لا يُتصوّر أن تكون الهيولى إذا قُطعت بنصفَين وكان قبل القطع فيها إمكاناتٌ فبعد القطع تبقى تلك الامكانات بعينها قائمةً بكلّ واحد، فإنه يلزم أن يكون شيءٌ واحد بعينه موجوداً في حالةٍ واحدةٍ في محلَّين وهو محال. ـ وان حدث في كلِّ واحد امكاناتٌ أخرى غيرُ متناهية، فالامكانات أيضاً من الحوادث، فيسبقها امكانات أُخرى. ثم ان كانت حادثةً تحتاج إلى إمكاناتٍ أُخرى حادثةٍ، فلا يحصّلُ الفاعلُ طبقةً منها إلاّ وقد حصّل قبلها ـ في حالة القطع ـ طبقات غير متناهيةٍ، والمتوقّف في حالةٍ واحدةٍ عليما لا يتناهى مترتّباً بتقدم وتأخّرٍ يستحيل وقوعُه. ثم هذه الأشياء ـ التي هي هذه الامكانات الحادثة ـ امكاناتُها قبل حدوثِ هذه الامكاناتِ كانت ممتنعةً، فإنّ ما ليس له إمكان في الأعيان يجب أن يكون ممتنعاً على طريقتهم. ـ وان بقي في كلِّ واحدٍ من الجزءيَن قدرٌ متناهٍ وفي مجموع الهيولى مجموعُهما، فيكون مجموع المتناهيَين متناهياً، فيتناهى الامكانات في مادّة واحدة وممكناتُ الحوادثِ في كلّ واحدٍ لا تتناهى!

ولا يصحّ أن يُفرَض إنّ في كلّ واحدٍ من الجزءين إمكاناتٍ غيرَ متناهيةٍ ليست بحادثة، بل هي نصفُ مَبلغِ الغيرِ المتناهى الذي كان في الكلّ، فإنّ القسمة في الجسم غيرُ متناهية، فعند كلّ قطعٍ يجب ما وجب في القطع الأوّل. وليست الامكانات تحدث بالقطع في هذا الوضع المفروض، فإذن قبل القطع يجب أن يكون الامكاناتُ متمايزةَ المحالّ ليبقى بعد القطعِ عددٌ منها في جزءٍ وعددٌ في جزءٍ آخر إذ لا تنتقل، وقد فُرضت غيرَ حادثةٍ. فإذا كانت متمايزةَ المحالّ وهي غيرُ متناهية العددِ بالفعل، ففي الجسم مَحالّ غيرُ متناهية متمايزةٌ بالفعل بأعراضِها التي هي الامكانات، فيلزم إمّا أجزاء لا تتجزّى ـ وهو محال فإنّها قد بُرهَن على إبطالها ـ أو يكون لها محالّ كثيرةٌ متمايزةٌ الذوات، فالمحالّ المتمايزة بالامكاناتِ الغيرُ المتناهية التي لها مقدارٌ إذا كانت غيرَ متناهيةِ العدد فهي غير متناهية المقدار، وقد بُرهَن على استحالة تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزّى غيرِ متناهيةٍ، فكيف يصحّ أن يكون في جسمٍ واحدٍ متناهى المقدار محالٌّ متمايزةٌ غيرُ متناهيةِ العددِ بالفعل يحصرها حواصرُ نهاياتِه على إنّ الكلام يعود إلى كلّ واحدٍ بحسب إمكانِ قسمتِهِ؟ وجميع هذا محال.

(١٠٥) **وأمّا الذي** أجاب صاحب البصائر «عمر بن سهلان الساوي» في بعضِ مواضعِه. ومَن قبلَه أيضاً في دفع امكاناتٍ غير متناهية ـ إنّ الإمكان في الهيولى إنّما هو للأنواع لا لِآحادِ جزئيّاتها ـ غيرُ سديدٍ، فإنّ الحوادث هي الآحاد، والطبيعةُ النوعيّةُ من حيث أنّها طبيعةٌ نوعيّةٌ لا يصحّ وقوعُها في الأعيان، فيلزم أن يكون ما له في الأعيان إمكانُ الوجودِ ممتنعَ الوجودِ وهو النوع الكلّيّ، وما هو ممكنُ الوقوع وهو جزئيّات الحوادث ليس لها في الأعيان إمكانٌ، فكانت الحجّة على الحادث الذي يقع لا على غيرها.

ثم كان دعوى القوم أنّ كلّ حادثٍ يسبقه إمكانٌ، وقد عُرف في المقول على الكلِّ حالُ هذا السور وهذه القضية.

ثم تحقّق عليه الكلام في حادثٍ معيَّنٍ أو حادثَين مُعيَّنَين في محلٍّ واحدٍ،

فيقال: هذا بعينه كان ممكناً قبل الوقوع من حيث هو هذا أم لم يكن ممكناً، فإن منع إمكانَ هذا من حيث هو هذا، فيلزم أن يكون هذا قبل حدوثهِ ممتنعاً على طريقته.

وإن كان ممكناً من حيث هو هذا، فله إمكانٌ يسبقه، وليس إمكانُ هذا من حيث هو هذا إمكانَ ذاك من حيث هو ذاك، وإلاّ كان هذا بعينه ذاك، وعلى هذا حالُ جميع الجزئيّات الغير المتناهيةِ.

وإذا كان هذا من حيث هو هذا ممكناً ـ وهذا ليس هو نفسَ الماهيّةِ النوعيّةِ ـ فالإمكان لهذا ولجزئيّاتٍ نحوه لا للماهيّة المطلقةِ، ويلزم ما قلنا.

(١٠٦) **وممّا يردّ عليهم** من الإشكال إن إمكانَ الحادثِ السابقَ عليه بالضرورة هو إمكانٌ يلزمه إضافةٌ إليه، ولا إضافةَ إلى المعدوم. وأُجيبَ عن هذا بما قيل: إنّ إمكان الحادث ينضاف إلى ما يُعقَل، أيْ إنّا إذا تصوّرنا الحادثَ وَجدنا في المادّة إمكاناً مضافاً إليه. وهذا جوابٌ غيرُ مستقيمٍ لوجوهٍ:

منها: أنّه إذا كان مضافاً إلى ما في ذهننا بأنّه إمكانٌ لحصولِه بشخصه، فمحالٌ أن يحصل ما في أذهاننا بعينه خارجَ الذهن، فإنّ العرض مستحيل النقل.

وإن كان إمكاناً لا لنفس ما في أذهاننا بل لأمرٍ يطابقه ما في أذهاننا، فإضافتُه ليس إلى ما في الذهن، بل إلى ما يطابق ما في الذهن وهو معدومٌ، فيكون إضافته إلى المعدوم وهو محال.

ثمّ ما في الأعيان من الإمكان لا يحدث عند إخطارنا الحادثَ بالبال، بل هو موجودٌ مع إخطارنا ودون إخطارنا.

وليس إخطارنا دائماً ليدوم الأضافةُ إليه، فلا بدّ من أن يكون الموجودُ مضافاً إلى المعدوم، والوجوه التي سبقت أبْيَنُ.

هذا كلامُ هؤلاءِ على حجج أولئك فسخاً لحججهم، وقد ذكرنا لك مِن قبل أنّه لا يلزم من بطلان حجّةِ الخصمِ صحّةُ مَذهَبِك، بل لا بدّ لك من برهانٍ يثبت به قواعدُك.

(١٠٧) **فمن جملة** الحجج التي فيها وهنٌ لِهؤلاءِ ما ذكره صاحب البصائر في بعض المواضع وحاصلها:

أنّ الماهيّة التي هي في الأعيان وجودها إمّا أن يكون أمراً متحصّل الذات أو لم يكن، فإن لم يكن وجودها متحصّلَ الذات فهي معدومة.

وإن كان وجودها حاصلاً، فلوجودها وجودٌ ويتسلسل إلى غير النهاية. - وهذا ليس فيه غيرُ تبديل لفظ الوجود بالحصول، فإنّ الحصول نفس الوجود، فكأنّه قال: هل وجودها موجود؟

فمنهم من يقول: الوجود ليس بموجود، فإنّه لا يوصَف الشيء بنفسه، كما لا يقال: البياض أبيض.

ومنهم من يقول: الوجود موجود وكونه وجوداً بعينه كونه موجوداً وهو موجوديّة الشيء في الأعيان، لا إن له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود، والذي يكون لغيره منه - وهو أن يُوصَف بأنّه موجودٌ - له في ذاته وهو نفسُ ذاته. وهذا عمدة كلام هؤلاء في هذه المواقف، وأشهرُ ما يدفعون به حججَ الخصوم. فبلفظ الحصول ما صارت الحجّة حجّةً أُخرى. والعجب أنّه يستهزئ بهذه الحجّة في موضع آخر. فإذا بدل لفظ الوجود بالحصول أعجبتُه وهي بعينها هي.

(١٠٨) **وأقوى** ما يُورَد ههنا ما نذكره وهو أن يُتسامح معهم في أنّ الموجوديّة نفس الوجود، وإن كنّا نعود إليه بعد هذا. فنقول:

الوحدة والوجود والإمكان: حالُها واحدٌ في أنّها ينبغي أن تكون في الأعيان عندكم وأنّها اعتباراتٌ عند غيركم، وحججكم وحجج خصومِكم في الكلّ متساويةٌ.

وهبْ أنّكم منعتم السلسلةَ الغيرَ المتناهية في الوجود بأنّه هو الموجوديّة، فلا شكّ أنّ الوحدة والوجود والإمكان مفهوماتُها مختلفةٌ، ويُعقَل أحدُها دون الآخر، فلا يرجع أبداً معنى الإمكان إلى الوجود، ولا معنى الوحدة إلى أحدهما. - فنقول:

إذا كان الوجود زائداً على الماهيّة في الأعيان فلا شكّ أنّهما اثنين، إذ لو كان واحداً، إن كان الوجود وحدَه فلا ماهيّةَ، وإن كانت الماهيّةُ فلا وجودَ. فإذا كانا اثنَان فللوجود وحدة، وللماهيّة وحدة أُخرى، إذ يستحيل حصول الاثنينيّة دون وحدتَين. فإذاً كان للوجود وحدةٌ، ولتلك الوحدة وجودٌ، إذ لو لم يكن لها وجود تكون الوحدةُ غيرَ موجودة في الأعيان، ولوجودِ وحدةِ الوجودِ وحدةٌ أُخرى، فإنّ الوحدة والوجود ـ الذي هي صفتُها ـ هما اثنان لا شيء واحد، ويلزم بالضرورة سلسلةٌ مترتّبةٌ غيرُ متناهيةٍ من وجودِ وحدةٍ، ووحدةِ وجودٍ.

سؤال: هبْ أنّه يلزم من ذلك التسلسلُ إلى غير النهاية، فَلِمَ قلتم إنّ مِثل هذه السلاسل اللّانهايةُ فيها ممتنعةٌ؟

جواب: لأنّ هذه السلسلة آحادها مجتمعةٌ في الوجود، إذ الكلام في ذلك، وفيها ترتيب لأنّها من صفاتٍ وموصوفاتٍ. وكل صفةٍ لها تعلّقٌ بالموصوف وفيها ترتيب، إذ صفة الصفة أقربُ إليها من صفةِ صفةِ الصفةِ. ويتأتّى فيه الحذف من الوسط ووجود الماهيّة طرفٌ لهذه السلسلة، وقد ذكرنا في برهان وجوب النهاية في الأبعاد، أنّه كيف ينقل إلى الصفات والموصوفاتِ والعللِ والمعلولاتِ، فإذا وجب النهايةُ في كلّ عددٍ مجتمعِ الآحاد مترتّبٍ، فيستحيل ذهابُ هذه السلسلة إلى غير النهاية.

وإذا كان الوجود والوحدة زائدَين على ما يوصَف بهما، يلزم هذه السلسلة ضرورةً. ـ ولا يكفي أن يقال: إنّ وحدة الوجود هو، أو وجود الوحدة هي، فإنّ مفهوم الوجود غيرُ مفهوم الوحدة، ولا يكون شيئان شيئاً واحداً في نفسه.

(١٠٩) **وسلسلة ثانية** تتولّد من الإمكان والوحدة، فإنّ امكانات الماهيّات كثيرةٌ، فللامكان وحدة، ومفهوم الوحدة غير مفهوم الإمكان، إذ يقال الوحدة على غير الإمكان، والوحدة إذا كانت زائدةً على الإمكان ـ وهي مضافة إليه ـ ليست واجبة الوجود بذاتها، وإلاّ ما احتاجت إلى موضوعٍ، فهي ممكنة ولها إمكانٌ ولإمكانها وحدةٌ، ويذهب إمكان الوحدة ووحدةُ الإمكانِ إلى غير النهاية، فيحصل سلسلةٌ مجتمعةُ الآحاد مرَّتبة من صفةٍ وصفةِ صفةٍ إلى غير النهاية.

وسلسلة ثالثة تتولّد من الوجود والإمكان، فإنّ الوجود الممكن إذا كان له إمكانٌ، فللإمكان وجودٌ، وللوجود إمكانٌ، فإنّ الموجود ليس بواجبٍ لذاته، وإلاّ ما احتاج إلى موضوعٍ كما يقولون، ولا يكون «الوجودُ في موضوع» يُعنَى عن الإمكان، ولا الإمكانَ عن الوجود لاختلاف المفهومَين، فيذهب سلسلةٌ مجتمعةُ «الآحاد» إلى غير النهاية.

ويلزم في مثل هذه السلسلة أيضاً، توقُّف الشيء على اعدادِ أشياءَ ذاهبةٍ إلى غير النهاية، فإنّ الفاعل لا يحصّل الوجود إلاّ أن يسبقه الأمكانُ، ولا يُوجِد الإمكانَ إلاّ بوجود الإمكان ولا وجودَ الإمكان إلاّ بسبقِ إمكانٍ لذلك الوجود. فلا يحصل شيء إلاّ بعد حصول ما لا يتناهى قبله ممّا يتوقّف الشيء عليه، وهو محال.

وسلسلةٌ أُخرى تتولّد من الوجوب والإمكانِ، فإنّ وجوب وجودِ السماءِ أو العقلِ أو حادثٍ من الحوادث بغيره إذا كان معنى زائداً على وجوده وماهيّتهِ في الأعيان، فلا شكّ أنّ وجوب الحادث حصل بعد إن لم يحصل، فيكون ذلك الوجوب ممكناً. ثمّ الإمكان نفسه ليس بواجب الوجود، فإنّه عرضٌ في الماهيّات، فيكون ممكناً ولا يقع إلاّ بوجوبه لغيره، وذلك الوجوب يكون ممكناً. وللأمور الدائمة أيضاً الوجوبُ بغيرها إذا كان شيئاً في الأعيان وهو صفةٌ لغيره يتوقّف حصوله عليه، فيمكن. والإمكان أيضاً يجب بغيره، فلوجوبه إمكانٌ، ويحصل سلسلةٌ غيرُ متناهيةٍ ممّا بُرهَن على استحالته.

وأيضاً يتوقّف الشيء على حصول وجوبٍ له إمكانٌ يسبقه، وذلك الإمكان يسبقه وجوبٌ، فيتوقّف على حصول ما لا يتناهى قبلَه حالُ وجودِه، وهو محال.

ويحصل سلسلةٌ أُخرى: من وحدة الوجوب ووجوب الوحدة. سلسلةٌ أُخرى من وجوب الوجود، ووجود الوجوب. وأُخرى من إمكان الإمكان، فإنّه لو كان واجب الوجود ما كان قيامه بغيرِه، وليس إمكانُه هو، فإنّ إمكان الشيء يتقدّم على نفسه. ويستحيل تقدّم الشيء على نفسه.

وسلسلةٌ **أخرى**: من محض الوحدة، ووحدةِ الوحدةِ. فإنّ الوحدة إذا كانت زائدةً في الأعيان على موضوعها، فإمّا أن تكون هي وموضوعها واحدًا أو اثنَين، فإن كانا واحداً: فإن كانت وحدةٌ فلا ماهيّةَ يعرض لها الوحدة. وإن كانت الماهيّةُ التي وُصفت بالوحدة فلا وحدة. ـ وإن كانا اثنَين ـ وهو المتعيّن على هذا الوضع ـ فللوحدة وحدةٌ، ولموضوعِها دون الوحدة وحدةٌ أُخرى، فإنّهما إذا كانا اثنَين فالوحدة ـ إذا أُخذت في العدّ ثانيةَ الماهيّة ـ فللماهيّة دونها وحدةٌ أُخرى ويعود الكلام إليها. وإذا كانت الوحدةُ عقليّةً فالعدد أيضاً: لا يصحّ أن لا يكون غيرَ اعتباريّ، لأنّ العدد لا يحصل إلاّ من الآحاد، وإذا اخذتَ المشرقيَّ مع المغربيّ اثنَين ليس في الأعيان أثنينيّة قائمة بهما، بل هي بحسب ملاحظةٍ عقليّةٍ.

وسلاسل أُخرى تلزم من تكرّرِ هذه ونسبتِها إلى موضوعاتِها، فإنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيّة، فله نسبة إلى الماهيّة، وإذا اقتضى حكمُنا بأنّ الشيء موجود في الأعيان أن يكون وجوده في الأعيان حاصلاً، فكون وجوده له نسبة إلى الماهيّة يقتضي أن يكون النسبة أيضاً في الأعيان.

وللنسبة وجودٌ ثانٍ: وللوجود الثاني نسبةٌ أُخرى، وهكذا إلى غير النهاية.

وهكذا الإمكان له نسبةٌ، والنسبة ليست واجبةَ الوجود بذاتها ـ فإنّها هيئةٌ، والهيئات كلّها ممكنة لتوقّفها على موضوعاتها ـ فللنسبة إمكانٌ، ولإمكانها نسبة أُخرى، هكذا إلى غير النهاية. وهكذا الوجوب ونسبته. وهكذا الوحدة ونسبتها، وهذه كلّها سلاسل آحادُها مجتمعةٌ مترتّبةٌ غيرُ متناهيةٍ لزمت من أخذِ الاعتبارات الذهنيّةِ أموراً عينيّةً.

وربما تقول لهم: الشيء إذا كان معدوماً، هل وجوده معدومٌ أو حاصلٌ؟ ومحالٌ أن يكون الشيء معدوماً ووجودُه ثابتٌ، فيجب أن يكون معدوماً. فإذا عُقِلَ وجودُ الشيء مع الحكم بأنّه معدوم بالضرورة، يلزم أن لا يكون موجوديّةُ الوجودِ هو نفسَ الوجود، وإلاّ ما تُصوّر تعقّلُه مع الحكم عليه بأنّه معدوم في الأعيان. فلا بدّ من كونه موجوداً بأمرٍ يحصل عند تحقّقِ الماهيّة وتحقّقِ وجودها، فيلزم للوجود وجودٌ ويتسلسل إلى غير النهاية.

(١١٠) **وما تزلزلت** قواعدُهم به ما ورد عليهم، وصاروا به مباهتين وهو أنّ المعلول الأوّل ممكن الوجود، فلا بدّ وأن يمكن أوّلاً ثم يُوجَد، فيتقدّم الإمكان عليه وإلاّ يلزم أن يوُجَد أوّلاً ثمّ يمكن، وهو محال، فإنّ ترجّح الوجود بالغير، لا يُتصوّر إلاّ بعد كون الشيء ممكناً في نفسه. ثمّ إذا تقدّم الإمكانُ عليه، فإمّا أن يكون واجبَ الوجود بذاته، أو ممكن الوجود، فإن كان واجب الوجود بذاته يلزم أن يكون في الوجود واجبانِ، وقد بُرهن أن لا واجب في الوجود إلاّ واحد.

ثم كيف يكون ما هو صفةٌ للشيء واجبَ الوجود بذاته ووجوده متوقّفٌ على غيره.

وإن كان ممكناً فلا بدّ له من مرجِّحٍ وعلّةٍ، فإن كان مرجّحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه مُحالان:

أحدهما: كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وإمكانُه، وحصول الشيئَين من شيء يستدعي جهتَين منه، وهذا محال في الوحدانيّ.

والثاني: أن يكون إمكانُ الممكنِ بفعل فاعل، فيكون كونه ممكناً بعلّةٍ خارجةٍ، وإذا كان الإمكان بعلّةٍ خارجةٍ فيكون الشيء في نفسه غيرَ ممكنٍ، فيكون في ذاته إمّا ممتنعاً أو واجباً، ومحال أن يصير واجبُ الوجود بذاته أو الممتنعُ بذاته ممكناً. ولا يمكنهم أن يقولوا «لا يتقدّم الإمكان على المعلول الأوّل والأزليّات»، فإنّه يلزم أن يكون الإمكان إنّما يحصل بعد أن يُوجَد الشيء. وقد اعترفوا أنّ الممكنات لها حدثٌ ذاتيٌّ، فإنّ إمكانها متقدّمٌ على وجوبها بغيرها إذ الوجوب بالغير مشروطٌ بإمكان الشيء في نفسه. فقالوا «فإن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود» ويلزم ما قلنا.

ولا يكفيهم ما قد يعتذرون به وهو ما ذكره صاحب الشفاء «**أبو علي ابن سينا**» في بقايا مُسَوَّدَةٍ له تُسمَّى بـ«الانصاف والانتصاف» إنّ وجود الحقّ الأوّل لا يمكّن المعلولات من تقدّم الإمكان عليها، فإنّ الكلام ليس في التقدّم الزمانيّ، إنّما الكلام في التقدّم بالذات أو بالطبع، ولا شكّ إنّه إذا كان الإمكانُ أمراً في العين،

والوجودُ بالغير مشروطٌ بالإمكان في نفسه، وما للشيء من ذاته يتقدّم على ما له من غيره ـ سيّما إذا كان ما له من غيره مشروطًا بما له من ذاته ـ فليس ما ذكره بمتوجّهٍ.

ولا يصحّ ما يقال: إنّ إمكان الأزليّات له معنىً آخر غيرُ الإمكان في غيرها، فإنّ الإمكان الحقيقي الذي هو قسيم الواجب والممتنع لا يخلو عنه شيءٌ، وإن لم يكن المعلولاتُ الدائمةُ ممكنةً في ذاتها بهذا الإمكان كانت ممتنعةً بذاتها، أو واجبةً بذاتها، وليس كذا. ويحتالون كثيراً في دفع هذه المعضلة.

(١١١) **وليس لهم** إلى دفعِها سبيلٌ، وهذه الأشياء التي أوردناها لا حِيلَةَ لهم فيها، والباحث المستبصر متيقن إنّ الذي ذكروه من التكلّفات ضائعٌ، وغرضُهم تضييع الوقت بلا فائدةٍ. وبظهور مِثل هذه المباحث انقطعتِ الحكمةُ، واندرست علومُ السلوك القدسيّ، وانسدّ السبيل إلى الملكوت.

وبقيت أَسْطُرٌ من أقاويل واغترّ المتشبّهةُ بالحكماء بها ظنّاً منهم إن الإنسان يصير من أهل الحكمة بمجرَّدِ قراءةِ كتابٍ دون أن يسلك سبيلَ القدس، ويشاهدَ الأنوارَ الروحانيّةَ. وقد حرّرنا ما فتح الله علينا من هذه العلوم الشريفة خاصّةً وما أوتِيَ مَن قَبْلَنا إجمالَه، وأُوتِينا بسطَه. وبيانُه في كتابِنا الموسومِ بحكمة الاشراق، ووضعنا له خطّاً خاصّاً لئَلا يطلع عليه إلاّ مَن يريد قيّمُ الكتاب بعد أن يَجد فيه الشرائط ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[١]. فكما أنّ السالك إذا لم يكن له قوةٌ بحثيّةٌ هو ناقصٌ، فكذا الباحث إذا لم يكن معه مشاهدةُ آياتٍ من الملكوت، يكون ناقصاً غيرَ معتبرٍ، ولا مستنطق من القدس. هذا في الوجود ونحوه.

(١١٢) **وتعلم** أنّك إذا قلتَ «ذات الشيء» أو «حقيقته» أو «ماهيّته»، فمفهوم الماهيّة من حيث أنّها ماهيّة أو حقيقة أو ذات ـ لا من حيث أنّها إنسان أو فرس ـ أيضاً اعتباراتٌ ذهنيّةٌ، ومن ثواني المعقولات.

وقد سبق إنّ الحقيقة إنّما تقال على الشيء بشرط الوجود. وعرّفوا الحقيقة:

(١) سورة النور، الآية: ٤٠.

بأنّها «خصوصيّة وجود الشيء الثابتِ له»، وإن كان قد يقال الحقيقة على دلالة اللفظ على معناه الذي وُضِعَ بازائه، وفي مقابلة «الحقيقة» بهذا الاعتبار «المجاز».

وقد يقال: الحقيقة بازاءِ صِدقِ القول وهو مطابقته للأمر في نفسه.

والماهيّة عرّفوها بأنها «هي ما به الشيء هو ما هو»، وقد تستعمل مرادفةَ لإسمِ الحقيقة، وقد تخصّ بما وراءَ الوجود من الأشياء التي يعرض لها الوجود، وبهذا الاعتبار يقال: «المبدأ الأوّل لا ماهيّةَ له»، وأَمّا بالاعتبار الأوّل فله ماهيّة، بل نفس الوجود المضاف إلى الماهيّات له ماهيّةٌ أيضاً.

وأَمّا الذات فقد تقال: ويُعنَى بها الماهيّةُ الواقعةُ في الأعيان حتى إن الذي في الذهن على هذا الاصطلاح لا يُسمَّى ذاتاً وإن كان يُسمَّى ماهيّةً، وعند وقوعه في الأعيان الذي في العقل منه حقيقةً أيضاً، ولا يقال الذات إلاّ لِما هو في الأعيان نفسه. وقد يُعنَى بالذات الأمرُ القائمُ لا في محلٍّ، فيقال: «ذاتٌ وصفاتُها». فعلى هذا الاصطلاح الصفات ليست بذاتٍ، وعلى الاصطلاح المتقدّم يقال للصفات أنّها لها ذات أيضاً. والذات قد تقال قولاً مرادفًا للماهيّة، وبهذا الاعتبار نُسبتِ الأشياء الداخلة في الماهيّة على أنّها ذاتيّة.

(١١٣) **بحث وتعقّب**: ما قاله بعض الناس من أنّ الأمور البسيطة ذواتُها ماهيّاتُها إذ ليس هنالك شيءٌ قابلٌ لِذاته وذاتُه صورتُه. وأَمّا المركّب فليس ذاتُه صورتَه لأنّ الصورة جزءُ ذاته، ثم أورد بعد ذلك: «إنّ الذات من لوازم المركّب» فأنت تعلم إنّ الذات إذا قيلت بمعنىً واحدٍ على أشياءَ مختلفِة الأنواع ـ كما يقال: ذات الفرس وذات الإنسان بمعنيين وذات نفسٍ وذات عقلٍ ـ فليس مفهومُ الذات في النفس هو عينَ النفسّ وإلاّ ما صحّ أن يقال بمعنىً واحد عليها وعلى العقل. وكذا آحاد العقول وواجبِ الوجودِ، وكذا في المركّبات، فليس مفهوم الذات إلاّ من الأمور الأعتباريّة، وهي من لوازم البسائط والمركّبات كيف كانت، ولم يختلف البسيط والمركّب في إنّ لكلّ واحدٍ ذاتاً كما لم يختلفَا من حيث إنّ لكلّ واحد ماهيّةً إلاّ إنّ ماهيّة البسيط لا جزءَ لها والمركّب له أجزاء.

وإمّا ما قال: «إنّ البسيط ذاتُه صورة، والمركّب ذاتُه ليست بمجرَّد الصورةِ بل الصورة، مع المادّة» فليس بمستقيمٍ، فإنّ اسم الصورة أخذها في الموضعَين بالإشتراك، فإنّ الصورة قد تقال: على الماهيّة النوعيّة ـ وحينئذ لايكون المركب صورتُه جزء ماهيتّه، بل مجموع صورتهِ ومادّتِه ـ، وقد يقال: الصورة على الشيء الحالِّ في المحل الذي لا يستغنى عنه المحلّ في قوامه، وبهذا المعنى لا يصحّ أن يقال: للمفارق صورةٌ بوجهٍ من الوجوه، وهذا المعنى هو الذي يصحّ أن يكون جزءًا في المركّبات.

والعجب إنّه قد ذكر إنّ صورة الشيء «هي ماهيّته التي بها هو ما هو» ثم يقول عقيبَه «ومادّته هي حاملُ صورته» وهذا أيضاً خطأٌ، فإنّ الصورة بالمعنى الذي يصحّ أن يحملها الهيولى ليست الصورةَ التي هي بمعنى الماهيّة، فإن هذه الصورة هي مجموعُ المادّةِ والصورةِ في المركّب لا ما يحمله المادّةُ نفسه.

وقد يُعمّم الصورة في استعمال بحسب إصطلاحِ أعمّ، فيقولون: «الصورة» ويعني به «ما يستكمل به نوعٌ من الأنواع في ذاته»، والنفس بهذا المعنى أيضاً صورةٌ، والعقول باعتبارٍ مّا أيضاً.

والمفارق من جميع الوجوه لا يصحّ أن يقال له: «صورةٌ» بهذا المفهوم. ولا «المعنى الجنسيّ»، ولا «الحقيقة النوعيّة» من حيث هي مُعتبَرةٌ حقيقةً نوعيّةً إلاّ أن تُعتبَر من حيث إن بها يستكمل نوعٌ من الأنواع في ذاته لا إنّها نوعٌ في ذاتها.

وغرضُنا قول القائل «إنّ البسيط ذاتُه صورة والمركّب صورتُه ليست ذاتَه بل جزء ذاته» غيرُ مستقيمٍ، فإنّ الصورة ليست بمعنىً واحد في الموضعَين.

وأمّا الطبيعة فقد تقال ويُعنى بها حقيقةُ الشيء، وقد تقال ويُعنَى به مبدأ لكلِّ تغيّرٍ وثباتٍ ذاتيٍّ للجسمِ، وهي نفسها الصورة التي تُقوِّم نوعيّتَه إلاّ إنّها باعتبار كونها مبدءًا للآثار تُسمّى طبيعةً، وباعتبار تقويم وجود المادّة وتحقيقِ حقيقةِ النوعِ تُسمَّى صورةً.

وفي الجملة كون الشيء ـ الذي يقال عليه إنّه «صورة» ـ صورةً ومفهوم

الذات، والحقيقةِ والماهيّةِ كلّها أوصافٌ اعتباريةٌ، وجميع ما يُشبهها وكلُّ ما يقتضي وقوعُه تكرّر نوعِه عليه، وكلُّ ما يقتضي وقوعَ تكرّرِ شيءٍ واحدٍ عليه مراراً بلا نهايةٍ، فإنّ جميع هذا من الصفات العقليّة التي لا صورةَ لها في الأعيان.

[٧]

فصل

تتمّة البيان في الاعتبارات العقليّة والأمور الذهنيّة

(١١٤) **وقد سبق** حكايةٌ مِن اعتراف القوم بأنّ المتّصل الذي هو فصل الكمّ ليس في الأعيان زائداً على الكمّ، بل هو شيءٌ واحدٌ وإن كانت الكميّة تُوجَد مع الأنفصال.

بحث وتحصيل: وإذا علمتَ هذا فلا يمكنهم أن يرجعوا ويثبتوا في الأعيان طبيعةً للحيوانيّة، وطبيعةً للناطقيّة وهما اثنانِ، وكان هذا مّما يعترف به المتميّزون من أهل العلم، ولهذا قالوا: لا يصحّ أن «يقال يجعل حيواناً ثمّ يجعل بعد ذلك ناطقاً»، بل جعلُه حيواناً، وهو بعينه جعلُه إنساناً، فلو كانا في الأعيان موجودَين، وللحيوانيّة وجودٌ غيرُ وجودِ الفصلِ، وليست من حيث حيوانيّة مشروطةً بفصلٍ واحدٍ ـ وإلاّ ما صحّت الحيوانيّة حاصلةً مع فصلٍ آخر غيرِ ذلك الفصل، وإذ لم تكن مشروطةً بأحدِ الفصول، ولها وجودٌ في الأعيان ـ كان يصحّ فرضُ حيوانيّةٍ يتبّدل الفصولُ عليها وهي هي بعينها كما في الهيولى المشتركة، وأيّ خصوصٍ يُفرَض مانعاً يعود الكلام إليه فإنّ الماهيّة نفسها لم تشترط به.

وهبْ إنّه ما كان يقع في الأعيان لِمانعٍ أو لأمرٍ خارجٍ كان لنا أن يُفرَض ـ ومحالٌ فرضهُ ـ فليس للحيوانيّة وجودٌ، ولفصلها وجودٌ آخر.

ثم الهيولى والصورة إذا كانا جوهرَين فالجوهر جنسٌ لهما، وقد سبق إنّ المعنى الجنسيّ لا بدّ له من فصلٍ، فذلك الفصل لا يكون جوهراً بجوهريّة المعنى الجنسيّ، فإنّه إذا كان غيرَ الجنس، وليس بجوهرٍ في نفسه فيكون عرضاً.

(١١٥) **ومن المشهور** أنّ فصل الجوهر جوهرٌ، وإذا كان جوهراً يشارك الجواهر في الجوهريّة، ويحتاج إلى فصلٍ آخر، وكذا الحال في الحيوانيّة مع الناطقيّة. فكلّ فصلٍ جوهريٍّ يشارك الأجناس في الجوهريّة، ويشارك الجواهر الأُخرى. فيلزم لها فصولٌ ويعود الكلام إلى غير النهاية، ويلزم منه السلسلة الغير المتناهية الممتنعة وهو محال.

ثم لو كانت اللونيّة وفصل السواد موجودَين في الأعيان ـ وظاهر إنّه ليس ولا واحدٌ منهما بجوهرٍ ـ فلا بدّ من القيام بمحلٍّ:

فإمّا أن يكون كِلاهما هيئتَين قائمتَين بمحلِّ السواد، فالسواد عرضانِ لا عرضٌ واحدٌ.

وإمّا أن يكون الفصل هيئةً في اللون أو اللون هيئةً في الفصل، وعلى جميع التقديرات يلزم أن يكون الفصل واللون عرضَان مستقلَّان لا واحداً. ثمّ العرضانِ يقعانِ تحت مقولةٍ، ويعود الكلام إلى المعنَى الجنسيِّ والمعنى الفعليِّ في كلِّ واحدٍ منهما، فيلزم السلسلة الممتنعة.

ويلزم أيضاً: أن لا يكون في الوجود عرضٌ واحدٌ، فيكون كثرةٌ لم تتركّب من الآحاد، وجميع هذه اللوازم ممتنع.

فالحقّ إنّ المعنى الجنسيّ من حيث مفهومه ليس في الأعيان ولا الفصليّ البسيط، وليس في الأعيان إلاّ النوع الوحدانيّ، فإن كان مركّباً فالأجزاء التي يركّب منها موجودةٌ فيه.

ومن جملة المركّبات الحيوان الحاصلُ من نفسٍ وبدنٍ، وليس في الحقيقة إحدُهما جنساً والآخر فصلاً، والجسميّة للحيوان قد أشرنا مِن قبلُ إلى إنّ حالها ليس كحال اللونيّة. وليس بصحيحٍ قولهم: «إِنّ الحيوان إذا مات صار الجسمُ الذي كان مع النفس غيرَ ما بقي بعد الموت»، بل في الحقيقة الجسم من حيث جسميّته باقٍ كما كان، بل ربّما لا يُسمَّى بدناً أو جسماً بدنيّاً أو حيوانيّاً، فيبطل تخصّصُه بعلاقة النفس.

أَمّا إنّ الهويّة ليست تلك الهويّة فكلامُ مختلٍّ، وهو قريب من تحكّمات المتكلّمين كرأيهم في استحالة بقاءِ الأعراض والتفكيك والطفرة وغير ذلك.

سؤال: المعنى الجنسيّ والفصليّ لحقيقةٍ بسيطةٍ كالسواد إذا فصّلناهما في الذهن، فإمّا أن يطابق كلُّ واحدٍ منهما نفسَ السواد الخارجيّ، أو أحدهما يطابق منه شيئاً والآخر يطابق شيئاً آخر، فإن طابق كلّ واحد منهما نفسَ السواد فلا فرق بينهما، ولا فرق بين إحدِهما وصورةِ السواد في العقل، فإنّ صورة السواد تطابق الخارجيّ نفسه، وكذا الفصل وحده، وكذا الجنس وحده على هذا التقدير.

ثمّ اللونيّة إذا وضعتَ أنّها تطابق نفسَ السواد وهي بعينها تطابق نفسَ البياض، فيلزم أن يكون صورة السواد تطابق صورة البياض، وهو محالٌ.

وإن كان كلّ واحد منهما يطابق شيئاً من السواد فالسواد فيه شيئان: شيء يطابقه المعنى الجنسيّ، والآخر المعنى الفصليّ. فصحّ إنّ المعنى الجنسيّ والفصليّ لهما صورة في الأعيان. وكذا إن قلتم إنّ السواد يطابق من وجهِ المعنَى الجنسيَّ، ومن وجهٍ آخر المعنَى الفصليَّ، فإنّه بالضرورة يلزم فيه جهةٌ جنسيّةٌ وأُخرى فصليّةٌ.

جواب: أَمّا إنّ السواد في الأعيان إن كان فيه شيئان ـ حصّةُ لونيّةٍ وحصّةُ فصليّةٌ ـ فهما موجودانِ، ويلزم أن يكونا هيئتَين إذ لا بدّ لكلّ واحدٍ من المحلّ، ويلزم المحالات المذكورة. وأَمّا ما ذكرتَ في السؤال من أمر المطابقة أيضاً صحيحٌ، ولكن ليس كلّ ما يُحمَل على الشيء يُحمَل لأجلِ مطابقة صورةٍ عينيّةٍ، فإنّ الجزئيّة تُحمَل على زيدٍ وكذا مفهومُ الحقيقة ـ من حيث هي حقيقة ـ وليستا بصورتَين لذاته، ولا لصفةٍ من صفاتِه، بل هما صفتاه اللتان لا تحصلان في غير الذهن، وإنّما يُعتبر المطابقة في صفاتٍ لها وجودٌ في الذهن وفي العين أيضاً ـ كالسواد والبياض ـ ففي الحقيقة اللونيّة وصفٌ أعتباريٌّ، وكذا الأجناس والفصول، فالسواد حقيقةٌ واحدةٌ وجودُها في النفس كما هو في الأعيان، فلا ذاتيّ له بوجهٍ من الوجوه أي لا جزءَ له.

والذي بسطْنا القول فيه في الذاتيّ والعرضيّ، والألفاظ الخمسة، إنّما كان على الطريقة المشهورة وعلى سبيل التساهل، إذ لو كان اللون جزءًا للماهيّة لكان جزءًا في الأعيان، ولو كان جزءًا في الأعيان، فكان الفصل أيضاً جزءاً آخر، وكانا موجودَين إذ ليس أحدُ الجزءَين هو الآخر ولا المجموعَ، فكان السواد مجموعَ عرضَين لا عرضٌ واحدٌ ولزم ما قلنا. واللونيّة ان أُخذت عبارةً عن هيئةٍ ينفعل عنها البصر من حيث أنّها ينفعل عنها البصر، فأنفعال البصر عرضيٌّ لِما ينفعل عنه البصر، ويُعقَل السواد أوّلاً ثمّ يُعقَل أنه ينفعل عنه البصر، وإن كانت اللونيّة أمراً آخر يعقل السواد مع الجهل بها، فليست داخلةً في مفهوم السواد.

والحقّ إنّ السواد والبياض لا جزءَ لحقيقتهما، وليس للسواد فصلٌ مجهولٌ كما يفرضه المشّاؤون، بل السواد معلومٌ كما هو، والمحسوسات من الأمور من حيث كونها محسوسةً تصوّرُها فطريٌّ.

وتعريف السواد: بأنّه «لونٌ جامعٌ للبصر» تعريفٌ بما هو أَخفى من السواد، والمشاهدات هي المبادئ ـ التي يجب أن ينتهي إليها الفطريّاتُ ـ ولا تعريفَ لها.

وإذا كان كذا فالأجناس والفصول للأمور البسيطة لا تكون إلاّ باعتبار ما يُؤخَذ من جهةٍ عقليّةٍ اعتباريّةٍ اعتباراً لا يبعد عن جوهر الذات بحيث يتعدّى إلى الأنواع ما يجب على طبائعها مع قطع النظر عن كونها ذهنيّةٌ، كما تَجدُ من وجوب العرضيّة على اللون وجوبَها على السواد.

ومن وجوب الجسميّة على الحيوانيّة وجوبَها على الإنسان، واختلاف حقيقة السواد والبياضِ معرفتُه فطريّة.

وقد عرّفناك انّ الضابط في اختلاف الأنواع اختلافُ الحقائق. وعرّفناك أن الذي يقال من تقوّمِ وجود المتخصّص بما يخصّصه ـ كيف حاله في الصور وغير الصور ـ وإنّ الذي قيل «إنّ المخصّص إن كان بحيث يُرفَع يرتفع المتخصّص فهو فصل» مفسوخٌ كونُه ضابطاً بالسواد المتخصّص بالفرس، فيُسمّى باعتبار هذا التخصيص ج مثلاً، ولا يلزم أن يكون ج نوعاً، وإن كانت النسبةُ إلى الفرس إذا رفعناها بطل السواد. وايساغوجي أكثره معلّقٌ لا يثبت على البحث المستقصي.

(١١٦) **فائدة**: والذي يقال: في الطبائع العامّة أنّه «إن وجب تخصّصُها بأحد الجزئيّات فلا يُوجَد لغيرِها، وإن أمكن فلحوقُها به لعلّةٍ» إنّما يصحّ أن يقال هذا إذا كانت الطبيعةُ ـ التي يعرض لها العموم ـ لها صورةٌ في الأعيان وليست لازمةً معلولةً لكلِّ واحدٍ، والطبيعة التي بها الخصوص أيضاً، أَمّا مِثلُ العدديّة للثلاثة والأربعة فلا يقال: «أنّها إن اقتضت التخصّصَ بأحدِهما فلا تُوجَد للآخر، وإن لم تقتض التخصّصَ بأحدِهما، فممكنٌ لحوقُها بكلِّ واحدٍ»، وإنما لا يصحّ في العدد لأنّ العدديّة أيضاً من الأمور الاعتباريّة لِما ذكرنا، وليس في الأعيان للعدديّة ـ من حيث أنّها عدديّة فحسب ـ صورةٌ حتى يكون لحوقُها واجباً أو ممكناً في الأعيان.

والجوهر والعرض يلزمهما إمكانُ الوجود، ولا يقتضي طبيعةُ إمكان الوجودِ تخصّصاً بأحدِهما، ولا لحوقُها به ممكنٌ بل هو لازمٌ لكلِّ واحدٍ، ويصحّ أن يكون لازمُ أمرَين مختلفين في الحقيقة واحداً بالنوع، وكذا الزوجيّة للستّة والأربعة.

وما يقال أنّ للطبيعة الجنسيّة استعدادَ لحوقِ جميعِ الفصول بها، ففي الحقائق البسيطة قد عرفتَ جهةَ الامتناع، وأنّها في الأعيان شيءٌ واحدٌ. وأَمّا الأمور الاعتباريّة فحالُها شيءٌ آخر، بلى إذا كانت طبيعةٌ ـ كالجسميّة أو الهيولى أو نحوها ـ لها تحقّقٌ في الأعيان، فتخصّصُها بالمائيّة أو السمائيّة أو بعضِ الهيئات لو كان لذاتها ما صحّ وجود جسميّةٍ غير متخصّصةٍ بتلك النوع أو الصورةِ أو الهيئة، فلا بدّ من مخصِّصٍ وعلّةٍ التخصّص في الأعيان، فإنّ نسبة الجسميّة إلى جميع هيئاتها ولواحقِها إمكانيّةٌ، ولا مانع من فرضِ بقاء هيولى أو جسميّةٍ وتبدّل صُورَ أو أعراض عليهما. افهمْ غرضَ هذا الفصل وما قبلَه، فإنّها مباحث مهمّة!

[٨]
فصل
«في قارّ الذات وغير قارّها»

(١١٧) **الموجود** ينقسم إلى قارّ الذات وغير قارّ الذات، ومن هذا التقسيم يخرج بحثُ الحركة في العلم الكلّيّ. وأَمّا الذين زعموا إنّ الهيئات لا يُتصوّر

بقاؤُها زمانَين بناءً على حجّةٍ لهم فاسدةٍ ـ ذكرناها في المغالطات ـ فقد غلطوا، وقد ذكرنا جهة الغلط فيها، وإنّما غلطوا من الحركة. ثمّ السواد إن استحال ثباته فهو نفس الحركة، ثمّ إذا بقي زماناً ـ والزمان ليس له جزء لا يتجزّى ـ فقد استمرّ وجودُه زمانَين لأنّه ينقسم إلى أجزاء زمانيّة، ثم السواد له ماهيّة ممكنة، لا يصير ممتنعاً لذاته بعد الوجود، بلى يبقى ممكناً في ذاته، والزمان الأوّل كالثاني، فيمكن ثباتُه فيه وإلاّ ممتنع لذاته بعد الإمكان، وهو محال.

[٩]
فصل
«في ما يمكن عليه التناهي وما لا يمكن»

(١١٨) **الموجود** ينقسم إلى ما يصحّ عليه التناهي، وإلى ما لا يصحّ، ومن ههنا يخرج بحثُ تناهي الأبعاد وآثارِ القوى في العلم الكلّيّ.

[١٠]
فصل
«في ما يمكن تجزئته وما لا يمكن»

(١١٩) **الموجود** ينقسم إلى ما يصحّ عليه التجزئة، وإلى ما لا يصحّ، ويخرج من ههنا بحثٌ في النفس والجوهر الفردِ، وغيرهما وقد سبق.

[١١]
فصل
«في ما يصحّ أن يكون جزءً لحقيقة أُخرى وما ليس كذلك»

(١٢٠) **والموجود** ينقسم إلى ما هو جزء لحقيقةٍ أُخرى، وإلى ما ليس بجزءٍ لحقيقةٍ أُخرى. والأوّل: هو الذي يُؤخَذ مع اعتبار مادّيّ أو صوريّ أو جنسيّ أو

فصليّ، والثاني: ما هو نوعٌ أو شخصٌ منه، إمّا مركّب أو بسيط لا يصير جزءًا لحقيقةٍ أُخرى كالمفارق من جميع الوجوه، وإن كان السواد أيضاً ليس بجزءٍ لحقيقةٍ أصليّةٍ، بل للأسود من حيث هو أسود.

[١٢]
فصل
«في ما يصحّ عليه الحركة وما لا يصحّ»

(١٢١) **والموجود** ينقسم إلى ما يتصوّر عليه الحركة، كالجسم وإلى ما لا يتصوّر عليه الحركة، والذي لا يتصوّر عليه الحركة بوجهٍ من الوجوه المفارقُ من جميع الوجوه، فإنّه لا يتحرّك بالذات ولا بالعرض. وأَمّا النفس فقد جوّزوا فيها حركةً في الكيف كما أشرنا إلى طريقة القوم فيها.

وأَمّا الصور والأعراض فإنّها لا تتحرّك بالذات أصلاً، وإن كانت تتحرّك بالعرض. وقد ذكر في الكتب بيان أنّ الأعراض والصور لا تنتقل بحجّةٍ، وهي أنّها كما أنّ وجوب وجودِها بالمعنى العامّ في مادّةٍ عامّةٍ فكذلك وجوب وجودها الخاصّ في مادّةٍ خاصّةٍ، إذ لو لم يجب وجودها الخاصُّ في مادّةٍ خاصّةٍ فما حصلت فيها، فإذا كان وجوب وجودها فيها فلا يصحّ أن يكون في غيرها، إذ يكون حينئذ تخصّصُها بأحدهما ممكناً لا واجباً.

(١٢٢) **بحث وانتقاد**: وهذا فيه غلطٌ، وتضييعُ اعتبارات ولا مانع أن يكون للشيء وجوبُ وجودٍ في وقتٍ مّا بأمرٍ، ويتبدّل إلى خلفٍ بنوب في أن يكون وجوب وجوده به، كما في الهيولى التي يبقى وجوبُ وجودِها بصُوَرٍ على سبيل البدل.

وعسى أن يقول قائلٌ: إنّ وجوب وجودها العامّ ـ أي الهيولى ـ بالصورة العامّة، فوجوبُ وجودِها الخاصّ بصورةٍ خاصّةٍ، وإلاّ ما صحّ حصولها معها. وإذا كان وجوب وجودها بها فلا يصحّ أن يحصل وجوب وجودها بغيرها، وإلاّ كانت

نسبتها إليها ممكنةً. فإن منع أنّ الهيولى وجوبُ وجودِها الخاصّ بالصورة الخاصّة، فيمنع الخصم في الصورة أنّ وجوب وجودِها الخاصّ بالمادّة الخاصّة، بل الصورة على مذهبه المادّةُ إليها أَحْوَجُ منها إلى المادّة، فيكون الزامُ الخصمِ أشدَّ. ـ وإن قال: المادّة ليس لها وجوبُ وجودٍ خاصٍّ، بل وجوبُ وجودٍ واحدٍ يتقوّم بالصور على سبيل البدل، ـ فيقول المثبت لنقلِ الصور مثل هذا!

ويقول قائلٌ أيضاً: البيت وجوبُ وجودِه العامِّ بالبناءِ العامِّ، فوجوب وجودِه الخاصِّ بالبناء الخاصّ، وإلاّ ما حصل به، فلا يتحقّق دونه، وإلاّ أمكن نسبتُه إلى البناء وقد فُرض واجباً. وكذا النفس وجوب وجودِها الخاصّ بالبدن الخاصِّ، وإلاّ ما حصلت معه، فلا تتحقّق دونه، وإلاّ كان التخصيص بالبدن ممكناً وكان واجباً! والغلط في الكلّ متساوٍ في أنّه لا يلزم من وجوب وجود أمرٍ بشيءٍ في حالٍ مّا أن لا يجب في غير تلك الحال ببدلٍ له، أو لا يستغنى عنه، وعن بدله في حالٍ آخر.

وأقربُ ما يقال ههنا الطريقة العتيقة، وهي أنّ الصورة والعرض لو صحّ عليهما الانتقال من محلٍّ إلى محلٍّ آخر لاستقلاّ بالحركة والأينيّة، فإنّه لا يحصل التحرّك إلاّ على إستقامةٍ من جسم إلى آخر، سواءٌ كان من محيط إلى محاط وبالعكس، أو من متيامن إلى متياسر. وإذا استقلّت بالحركة فاستقلّت بالجهات، فكان الذي منها إلى صوبٍ غيرَ الذي منها إلى صوبٍ آخر، فيلزم لها طول وعرض وعمقٌ مّا، فهي جسم متحرّك وقد فُرضت هيئةً، وهذا محال.

وإن فرضتَ أنّها تنعدم عن أحدِ المحلَّين وتحصل في المحلّ الثاني فما انتقلْت، وقد بُرهَن على استحالة عودِ ما انعدم في ما سبق. ولا بدّ للحصول في المحلّ الثاني من الحركة المستقيمة إليه، ثمّ إذا فُرض السواد متحرّكاً إلى محلٍّ وبين المحلَّين المقابلَين هواءٌ إمّا أن ينتقل إلى الهواء أوّلاً، فحينئذ يجب أن يسودّ الهواءُ عند انعدام عرضٍ عن محلّ ـ إذ لا بدّ من العبور على الهواء المحيطِ بذلك المحلّ ـ أو جزءٌ من ذلك الهواء، وليس كذا، أو كان يحصل في المحلّ الثاني دفعةً، والذات تلك الذات دون انتقال، وهو محال. ثمّ آنُ مفارقتِه عن محلٍّ غيرُ آنِ

حصوله في محلٍّ آخر قابلٍ له، وبين الاثنين زمانٌ هو زمان قيامِه بنفسه، وهو محال.

(١٢٣) **والموجود** ينقسم إلى ما يصحّ عليه الحركة والسكون بالفعل، وإلى ما يصحّ عليه الحركة ويمتنع عليه السكون، وإلى ما يمتنعانِ عليه. أَمّا الذي يمتنعان عليه فهو المفارق، فإنّ السكون عدمٌ مقابلٌ للحركة، فلا يصحّ أن يقال في ما لا يُتصوّر عليه الحركة. وليس السكون عبارةً عن انتفاء كلِّ ما يسميّه المشّاؤون حركةً بل الحركتان المعتبرتان ـ وهما ما بحسب الوضع والأين، وقد سبق بيان حال كون ما سواهما حركة أو غير حركة ـ والأعراض شاركت المفارقات في استحالة الحركة والسكون عليهما، وكذا الصور إلاّ إنَ الهيئات لها حركة وسكون بالعرض بخلاف المفارق، وأَمّا الذي يصحّ عليه الحركة ولا يصحّ عليه السكون فهو الجرم الفلكيّ.

والذي علّل حركة الفلك بمجرّد إنّ الكُريّ ليس كونُه على وضعٍ أَوْلَى من كونه على وضعٍ آخر، فليس هذا التعليل أَوْلَى من أن يقول: السكون بالفلك أَوْلَى لأنّ حركته إلى جانبٍ ليست وُلْيَا منها إلى جانبٍ، فدون نفسٍ محرِّكةٍ وإرادةٍ متعيّنةٍ لا يتعيّن لها وضعُ حركةٍ وسكون.

ومَن أعطَى تقاسيمَ الموجود في العلم الكلّيّ حقَّها يمكنه أن يأتي على جميع قواعد الطبيعيّ والإلٓهيّ في تقاسيم العلم الكلّيّ بحيث يصير الكلُّ علماً واحداً إلاّ إنّ التفصيل أَلْيقُ.

[١٣]
فصل
«في العلّة والمعلول»

(١٢٤) **ومّما قُسم** إليه الموجود العلّة والمعلول، فإنّ الموجود لا يخرج من العلّيّة والمعلوليّة. وقد ذكر بعض أهل العلم إنّ العلّة هي ما يحصل منه وجود شيء آخر، ولم يحصل وجوده من ذلك الآخر، وهذا فيه ما لا ينبغي، بل يكفي أن

يقال: إنّ العلّة على أحد مفهوميَها هي ما يجب به وجودُ شيء آخر، أو ما يحصل به وجود شيء آخر. وهذا القدر كافٍ.

ثمّ يلزم ذلك أن لا يكون وجودَه من ذلك الآخر، وليس علّيّته لأنّه «ليس وجودُه من الآخر» بل لأنّ «وحود الآخر منه» حتى إن كان وجودُه من الآخر، وكان وجودُ الآخر منه ـ وما استحال هذا ـ كان كلُّ واحدٍ علّةً ومعلولاً للآخر، وما كان يُخِلّ بمفهوم العلّيّة، بل الاستحالة في أنّ شيئاً واحداً لا يمكن أن يكون علّةً لأمرٍ واحدٍ ومعلولاً له، وليس للاكونِ وجودِ المفروض علّةً للمأخوذِ معلولاً له مَدخلٌ في علّيّته.

والعلّة قد يقال ويُعنَى بها ما يتوقّف وجودُ الشيء عليه، وهذا إمّا أن يكون كلَّ ما يجب به وجودُ الشيء، أو جزءَ ما يجب به وجود الشيء، فإنّ المعلول يتوقّف على جزء العلّة وعلى كلّها.

والذي ظنّ إنّ المعلول لا يتوقّف إلاّ على العلّة المتعيّنة، أمّا إذا كان للشيء مطلقاً عللٌ فلا يتوقّف وجودُه على أحدها، لم يعلم إنّ العلّة إنّما هي علّة بحسب الوقوع في الأعيان، والشيء الجزئيّ ليس له علّتانِ على ما سنذكر، ولا يقع الجزئيّ إلاّ بعلّةٍ واحدةٍ حتى إنّ فُرض وقوعُ علّةٍ أُخرى حصل منها جزئيٌّ آخر غيرُه، فهو من حيث ذاته وشخصيّته موقوفٌ على علّته المتعيّنة لا غير. وأمّا الكلّيّ فسنذكر حالَه.

(١٢٥) **والعلّة** بالمعنى الثاني تنقسم إلى علّةٍ تامّة وهي المجموع، وإنما تُسمَّى علّةً تامّةً على الاصطلاح الثاني، أمّا على الاصطلاح الأوّل فلا علّة غيرها. وأمّا الغير التامّة من العلّة بالاصطلاح الثاني تنقسم إلى الفاعليّة والغائيّة والصوريّة والمادّيّة، ومن ظنّ إنّ اسم العلّة على هذه الأربعة بالاشتراك أخطأ خطأً فاحشاً.

ثم العجب إنّه يذكر إنّ العلّة تنقسم إلى كذا وكذا، ثم يقول «لفظ العلّة عليها بالاشتراك»، وكيف يُقسَم اللفظُ المشترَك؟ بل الحقّ إنها على الكلّ بالمعنى الثاني، وهو ما يتوقّف عليه وجود الشيء.

ويقولون: إنّ العلّة إمّا أن تكون جزءاً للشيء، وهذا ينقسم إلى ما يكون به الشيء بالفعل ـ وهي الصوريّة ـ وإلى ما به يصحّ أن يكون الشيء بالقوة ـ وهي المادّية. ـ والذي ليس بجزءٍ إمّا أن يكون ما لأجلِه الشيء ـ وهي الغائيّة ـ أو ما يكون به الشيء، وهو خارجٌ عنه وهو العلّة الفاعليّة، ويقال ما منه الشيء وهو مباينٌ أيضاً للفاعليّة. وأَمّا المادّيّة فلها اعتبار العلّيّة إلى ما منها وإلى ما فيها. فأَمّا ما منها: فهي العلّة العنصريّة له كالنوع العنصريّ من الماء والهواء وغيرهما. وأَمّا ما فيها فكالهيئات، وربّما تقال علّةً قابليّةً لها، وربّما تُجمَع بالنسبة إلى ما منها، وفيها في اسم العلّةِ المادّيّة. فتكون العلل أربعاً، وربّما تُفصَّل فتكون خمسةً. والصورة أيضاً يختلف اعتبارُ تقويمها للمادّة وللمجموع منهما، وأمر هذا قريبٌ.

ومن الموجودات ما ليس لها غيرُ علةٍ فاعليّةٍ كالعقول، فإنّها ما حصلتْ لوجودِ غيرِها، ولا مادّة لها ولا صورة. ـ ومنها ما لها علّة فاعليّة وصوريّة ومادّيّة، ولكن لا علّة غائيّة لها على رأي غير المشّائين، كالأفلاك فإنّ لها مادّة وصورة، وأمّا أمر الغائية فسنذكُرها عند كلامنا فيها.

(١٢٦) **والعلّة الفاعليّة** قد تكون قريبةً وقد تكون بعيدةً، وقد تكون عامّة وخاصّة، كلّيّة وجزئيّة، وتُؤخَذ بالذات وبالعرض على ما ذكروا. وكذا غيرها من العلل الأربعة فالصانع للبيت علّة تامّة، والبناء علّة خاصّة له بالنسبة إلى الصانع ولكنّه كليّ، فإذا قيل: «هذا البناء» صار جزئيّاً، وقبلَ الشروعِ فاعلٌ بالقوة، فإذا شرع صار بالفعل، وآمِرُ البناء ومستعمِله بانٍ بالعرض وسبب بعيد، وكلّ سببٍ بعيدٍ لا يخلو نسبةُ الفعلِ إليه عن كونه بالعرض.

والأمر الجزئيّ الواقع لا يصحّ أن يكون له علل تامّة كثيرةٌ، ويجوز أن يكون له عللٌ غيرُ تامّةٍ كما ذكرنا من الصورة والغاية وغيرهما. وتبيينُ امتناع عللٍ كثيرةٍ تامّةٍ لشيءٍ واحدٍ جزئيٍّ.

إنّ تلك الكثرة إمّا أن يكون لكلّ واحدٍ مَدخلٌ في وجود المعلول وله توقّفٌ عليه، أو فيها ما لا مدخل له ولا يتوقَّف عليه. فإن كان لكل واحد مدخلٌ، وتوقّف

عليه الشيءُ، وما حصل به وحدَه، فهو جزء العلّةِ والمجموعُ علّةٌ واحدةٌ. وإن كان فيها ما لا مدخل له في تحصيل الشيء فحصل الشيء دونه، فليس بعلّةٍ ولا جزء علّةٍ.

وأَمَا الأمر الكلّيّ كالحرارة المطلقة، يجوز أن يقال بوجهٍ ما إنّ لها عللاً كثيرةً، لا بأنّ الكلّيّ المطلق يقع في الأعيان ولا بأنّ الواقع في الأعيان له علل كثيرة كاملة، بل لأنّه لا يتعيّن لوقوعِ جزئيّاتِه واحدٌ من الجملة موقوفاً عليه لا غير، كالحرارة فإنّها يجوز أن يقع جزئيّاتٌ منها بسبب الحركةِ، وأُخرى بسبب الشعاع، وأُخرى بسبب ملاقاة النار.

ويجوز أن يكون للأشياء الكثيرةِ لازمٌ واحدٌ بالنوع، وعرضيّ مفارقٌ واحدٌ أيضاً بالنوع، وأشياءُ كثيرةٌ هي عرضيّة غيرُ لازمةٍ لشيءٍ واحدٍ أيضاً باعتبارات. وأمّا الشيء الواحد من حيث وحدته لا يُتصوّر أن يكون لها لوازم كثيرة، والعلّة الواحدة من جميع الوجوه لا يصحّ أن يكون لها معلولات كثيرة، بلى يجوز أن يكون العلة الفاعليّة واحدةً، ويختلف الأثرُ باختلاف القوابل، مثاله: الشمس وحصول الألوان المختلفة بشعاعها وتبييضها لثوبِ القصّار وتسويدها لوجهِه.

ويجوز أن يكون العلّة القابليّة واحدةً، وتختلف الآثار فيها لإختلاف الفاعلين كجسمٍ واحدٍ يتسخّن من الحارّ، ويتبرّد من البارد.

ويجوز أن يكون الفاعل واحداً، والقابل واحداً ويختلف الأثرُ باقتران أمورٍ مختلفةٍ تنضمّ إلى الفاعل أو القابلِ كنجّارٍ واحدٍ يتّخذ من خشبٍ واحدٍ أشياءَ مختلفةً لاختلاف الإرادات والدواعي.

(١٢٧) **والمؤثر** الطبيعيّ إذا وُجد القابلُ لأثرِه ولا عائق يجب أثرُه فيه. والمؤثّر الأراديّ أيضاً، إذا حصلت معه الإرادة مع حضور ما ينبغي وانتفاءِ ما لا ينبغي، يجب أثره.

وكلّ ما لا يتوقّف على غير شيءٍ إذا وُجد ذلك الشيء يجب وجوده به، وإلاّ توقّف على غيره وقد وُضع إنّه ما توقّف على غيره، ووجود المعلول يتعلّق بالعلّة

من حيث هي علّة على الجهات التي تكون بها علّةً من إرادةٍ، أو معاونٍ، أو أمرٍ ينبغي، أو انتفاءِ أمرٍ لا ينبغي. فإذا حصل الجميع فيجب، وإذا انتفى الجميع بانتفاء جميع الأجزاء، أو انتفاءِ البعض فينتفي المعلول، وان دام المرجّح دام الترجيح، وان دام انتفاءُ المرجّح دام انتفاء الترجيح.

والمرجّح وزوال المانع له مَدخلٌ في العلّيّة، فإنّ العلّة يُعنَى بها ما يجب وجود الشيء به، والشيء الذي له مانع لا يجب وجوده إلاّ بزوال المانع.

وما يقال: «إنّ السبب في هويّ السقفِ طبعُه والمانع كان قد منعه»، فإذا لم يجب وجود الهويّ بمجرّد الطبع وكانت الطبيعة حاصلةً، وما وجب الهويّ فليس إلاّ إنّ المانع يجب أوّلاً أن يرتفع ليهوى، فوجوب الهويُّ بالطبع والإرتفاعِ. ولا نعني بالعلّة إلاّ ما يكون بتحقّقه وجوب الشيء بتّة بحيث لا يبقى النسبةُ الإمكانيّة العريّة عن الترجيح.

وما يقال: «إنّ الموجبَ الطبعُ لولا المانع» اعتراف بأنّ الوجوب موقوفٌ على ارتفاع المانع. وتعلم إنّ طبيعة الماء ليست مقتضيةً للبرد بذاتها، إذ لا يجب البرد إلاّ بالطبيعة وزوالِ المانع، ألم تر أنّ المثلّث لمّا كان موجباً لزواياه لذاته ما تأتّى لمانعٍ أن يمنعَ لحوقَ الزوايا الثلاثة به إلاّ بإبطال ذاته؟ ولسنا نقول: إنّ العدم يُعطِي وجودَ شيءٍ إذ العدم لا ذات له، بل نعني إنّ ترجّح وجودِ الشيء على عدمه ووجوبَه ما حصل إلاّ بذاتٍ مشروطٍ معها عدمُ المانع.

ونفس العلّيّة وصفٌ اعتباريٌّ، وعدم المانع له مفهوم في الذهن، فيأخذ الذهن جملةً ويحكم عليه بالعلّيّة.

وهذا النزاع لفظيّ أي قولهم: «إنّ زوال المانع له مَدخلٌ في العلّيّة أم لا؟» فإذا اعتبر حال الوجوب ينكشف الحال. وما يقال: «إنّ المانع علّة عدم الشيء» لا حاصل له، فإنّ العدم لا ذات له فلا تحصيل له، بل علّة العدم عدمُ علة الوجود، والعدم ذاته ليس بمقدور ولا معلولٍ.

[١٤]
تحصيل
في ما ذُكر في الغاية

(١٢٨) **قالوا:** الغاية قد تكون في نفس الفاعل ـ كالفرح والغلبة ـ وقد تكون خارجَ الفاعل ـ كوجود صورة الكرسيّ في الخشب ـ وقد تكون في ثالثٍ ـ كما يفعل إنسان لرضاءِ غيره ـ. ورُسم الاتّفاقيّ بإنّه غاية عرضيّة لأمر اراديّ أو طبيعيٍّ أو قسريٍّ، والقسريّ ينتهي إلى طبيعيٍّ أو اراديٍّ فالطبيعة والإرادة متقدّمة على الاتّفاق، وإنما يكون غايةً بالعرض إذا كانت غايةٌ بالذات، فالأمور الطبيعيّة والاراديّة غاياتٌ بالذات والإتفاقيّة غاياتٌ بالعرض: فالخارج إلى السوق لِشِرَى سِلْعَة إذا لقي غريمَه من دون أن كان قبلَ ذلك عارفاً بإنّه سيجده عاجلاً الخروجَ لأجله، فظفرُه بالغريم اتّفاقٌ وشِرَى السلعةِ غايةٌ ذاتيّةٌ، والسبب الاتّفاقيّ قد يتأدّى إلى غايته الذاتيّةِ كالحجر الهابط إذا شجّ، ثم هبط إلى مِهْبِطِه الذي هو الغاية الذاتيّة، ويُسمَّى بالقياس إلى الغاية الطبيعيّة سبباً ذاتياً، وبالقياس إلى الغاية العرضيّة سبباً اتفاقيّاً. وربّما لا يتأدّى إلى الغاية الذاتيّة، بل اقتصر على الاتفاقيّ كالحجر الهابط إذا شجّ ووقف، ويُسمَّى بالقياس إلى الغاية الذاتيّة باطلاً.

(١٢٩) **قالوا:** وليس من شرط الغاية الرَوِيّة، فإنّ الرَوِيَة لا تجعل الفعلَ ذا غايةٍ، بل ربّما تخصّصه ببعض جهاتٍ جائزةِ الوقوع، وأصحاب ملكات الصناعات «لا يتفكّرون عند الخوض فيها» كالعوّاد الماهر لا يتفكر في كلّ نَقْرةٍ.

وللطبيعة غاياتٌ مع عدم إرادةٍ ورَوِيّةٍ. ـ قالوا: وقد يكون الغاية نفسَ ما أرتُسم في التخيّل من الصورة وينتهي إليه الحركة ـ كالذي اختار مقاماً للملالة عن مقامٍ كان فيه ـ وقد يكون الغاية غيرَ نفسِ ما ينتهي إليه الحركة ـ كَمن يقصد مكاناً لِلقاءِ صديقٍ.

قالوا: ومبدأ الحركة ان كان تشوّقاً تخيّليّاً وحدَه فهو الجزاف ـ كالعبث باللحية ـ وإن كان التشوّقَ التخيّليَّ مع مزاجٍ أو طبيعةٍ ـ مثل التنفّس أو حركةِ المريض ـ

يُسمَّى قصداً ضروريّاً، أو «إن كان» تخيّلاً مع ملكةٍ نفسانيّةٍ داعيةٍ غير محوجةٍ إلى رَوّية يُسمَّى عادةً. وان كان مبدأ الحركة شوقاً تخيّليّاً ورَوِيّةً وتأدّي إلى الغاية فليس بعبثٍ. ولا بدّ في هذه الأشياء كلّها من شوقٍ وتخيّلٍ حتى العبث باللحية والساهي والنائمُ يفعل فعلاً مّا، ولا يخلو عن تخيّل لذّةٍ، أو زوالِ حالةٍ مملولةٍ، والتخيّل شيءٌ والشعور بالتخيّل شيءٌ، وبقاء ذلك الشعور بالتخيّل في الذكر شيءٌ آخر. فلا ينبغي أن ينكر التخيّل لعدمِ انحفاظه في الذكر.

تقسيم الضروري:

وقسموا الضروريّ ـ الذي هو أحد الغايات بالعرض ـ إلى ثلاثة أقسام: إمّا أمر لا بدّ من وجوده حتى يُوجَد الغاية على أنّه علّة لها ـ مثل صلابة الحديد ليتمّ القطع ـ وإمّا أمر لا بدّ من وجوده حتى يوُجَد الغاية على أنّه لازمٌ للعلّة ـ كالدكنة للحديد ـ وإمّا أمر لازم للغاية ـ كحبّ الولد اللازم للغاية في التزوّج، وهو التناسل، وكحدوث الحادثاتِ العنصريّة عن حركة الافلاك وغايةُ الحركة الفلكية ما فوقها.

قالوا: والموت غايةٌ نافعةٌ لنظام النوع وللنفس أيضاً، وهو من القسم الضروريّ. قالوا: وكون أشخاص النوع غيرَ متناهيةٍ ليس بغايةٍ ذاتيّةٍ، بل الغاية وجودُ الإنسان مثلاً، ولمّا امتنع إلاّ على سبيل الّلانهاية، فالّلاتناهي من القسم الضروريّ ومن القسم الأوّل.

قالوا: والاكثريّ لا يُسمَّى اتّفاقيّاً، وإذا لم يقع الأكثريّ فإنّما يكون عدمُ وقوعِه لمانعٍ.

والاتّفاق إذا عُني به وقوعُ الأمر من دون أن يجب وجودُه بعلّةٍ مرجّحةٍ فهو محال، وما لا يجب لا يكون.

والعلّة الغائيّة هي علّة فاعليّة لِعلّيةِ الفاعليّةِ، وليست علّةً لوجود العلّة الفاعليّة. والعلّة الفاعليّة علّة لوجود العلّة الغائيّة، وليست علّةً لعلّيّةِ العلّة الغائيّةِ، بل هي علّة لذاتها، والغائيّة بالحقيقة ما هي متمثّلة في نفس الفاعل، وهي التي تكون علّةً. وأَمّا الواقع في الأعيان فهو معلول الفعلِ لا علّتُه.

(١٣٠) **بحث وتحصيل** هذا مُلخصَّ كلامهم، وفيه صحيح، وفيه أمور وتقسيمات متزلزلة: كتقسيمهم الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل ـ كالفرح ـ وإلى ما يكون في القابل، وإلى ما يكون في ثالثٍ ـ كرضاء إنسانٍ ـ فإنّ القسمَين الآخرَين في الحقيقة اشتركا في القسم الأوّل، وهو ما يكون في نفس الفاعل، فإنّ الباني لا يبنى ـ والمحصَّل كرضاءِ إنسانٍ بفعلٍ لا يُحصَّل ـ إلاّ لطلبِ أَوْلَوِيَّةٍ تعود إلى نفسه.

وكذا ما ذكروا في التقسيم الآخر: إنّه قد يكون الغاية نفسَ ما ينتهي إليه الحركة، وقد يكون أمراً آخر كما ذكرنا من طلبِ مكانٍ للملالة عن غيره، أو للقاءِ صديقٍ، ولولا أَوْلَوِيَّة وطلبُ فرحٍ أو انتفاعٍ يعود إلى نفس الإنسانِ ـ أو أيِّ طالبٍ يُفرَض ـ ما فعل، والباني للاستقرار والانتفاعِ العائدِ إلى نفسه يبني، وإلاّ ما بنى.

فجميع الغاية لما يفعله علَة غائيّة إنّما هي عائدة إلى نفس حصولٍ ما هو أَوْلَى له، بلى الصورة في القابل وغيرها ـ من حصول الدار ونحوها ـ هي نهاية الفعل وهي غاية بمعنى النهاية، أَمّا بمعنى أن تكون هي العلّة الغائيّة التي هي أَقصَى ما يُطلَب الشيء لأجله فلا، وتتمّة الكلام في الغاية ستأتي في ما بعد.

[١٥]

فصل

«في أثر الأمر الوحدانيّ»

(١٣١) **واعلم** إنّ الأمر الوحدانيّ أثره وحدانيّ، فإنّ الواحد من جميع الوجوه إِن صدر عنه اثنان، فلا بدّ من اختلافٍ مّا بين اثنَين إِمّا بالحقيقة وإِمّا بعرضيٍّ، وإذا اختلف المعلول بالعرضيّ فيكون هو قد أفاد العرضيَّ الغيرَ المتّفقِ في الاثنَين، وقد أفاد ذات كلِّ واحدٍ والعرضيَّ الذي فيه، وهما بالضرورة مختلفا الحقيقة، ففي الجملة لا بدّ وأن يصدر منه مختلفَا الحقيقةِ، وإن لم يكن اختلافُ الحقيقة إلاّ في مميّزَي المشتركَين أو المخصّصِ والمتخصّصِ. وإذا اختلف المقتضى اختلف

الاقتضاء، وإذا اختلف الاقتضاء اختلفت جهة الاقتضاء، وإذا كان كذا اختلف في ذاته جهتانِ، وقد كان وحدانيّاً، هذا محال.

وممّا يُذكر ههنا أنّ اقتضاء أحدِهما غيرُ اقتضاء الآخر، فكيف يكون بجهةٍ واحدةٍ يقتضي شيئاً ولا يقتضيه؟ وربّما يمكنك أن تستبصر أنّك بإرادةٍ واحدةٍ لا تتفرّع إلى إراداتٍ كثيرةٍ لا يمكن أن تفعل أفاعيلَ كثيرةً، كيف والفاعل الواحد في مادّةٍ واحدةٍ بشرائط متّفقةٍ لا يجوز أن يفعل فعلاً وخلافَ ذلك الفعل!

المشرع الرابع

في الإشارة إلى واجب الوجود

[١]
فصل
في مباحث ممّا هو مذكور قبله

(١٣٢) **وممّا ينقسم** إليه الموجود الواجب والممكن، والممكن لمّا كان لذاته لا يترجّح وجودُه على عدمه فلا بدّ له من مرجّحٍ، ولو ترجّح بذاته فكان ترجّحُه واجباً لذاته، فكان واجبَ الوجود بذاته، وكذا العدم.

وواجب الوجود لا بدّ من وجوده، فإنّ الموجودات حاصلة، فإن فُرضت واجبةً فقد وقع الاعتراف بالواجب، وإن كانت ممكنةً فتحتاج إلى مرجّحٍ، وكلّ واحدٍ من الممكنات ممكنٌ، فالمجموع ممكن لا بناءً في حكم الجميع على حكم كلِّ واحدٍ ـ واقتصاراً على هذا الغدر، وزعماً لاطّرادِ حكمِ كلِّ واحدٍ في الكلّ ـ بل لأنّ المجموع معلول الآحاد.

وإذا كانت العلل ممكنةً فالمعلول أَوْلَى بالإمكان. فالجميع إذا كان ممكناً محتاجاً إلى مرجّحٍ فليس مرجّحُه بممكنٍ، وإلاّ كان من تلك الجملة، فيجب أن يكون غيرَ ممكن.

وإذا لم يمتنع يجب أن يكون واجبَ الوجود بذاته. وإذا كان كذا فهو منتهى العلل إذ لو كان له علّة لكان ممكناً لا واجباً، فتبيّن به نهاية العلل.

وبهذا الطريق يتبيّن نهاية سلسلة العلل والمعلولاتِ، ولكن في طرف الصعود، أَمّا في طرف النزول فلا يتبيّن به، بل يحتاج إلى الرجوع إلى بعضِ براهين نهاية السلاسل المترتبة المجتمعة الآحاد ممّا أشرنا إليه في ما سبق.

(١٣٣) **وفي إثبات** الوجود الواجبيّ طريقتان: طريقة يتبيّن بها وجوده ـ ثمّ بعد ذلك يثبت وحدته ـ وطريقة يثبت بها أنّ واجب الوجود يجب أن يكون واحداً، ثمّ بعد ذلك يثبتون أنّ الأجسام وهيئاتها كثيرةٌ، فليس شيء منها واجباً، فتعيّن امكانها واحتياجها إلى مرجَحٍ واجبيٍّ، أو ما ينتهي إلى المرجّح الواجبيّ.

فمن الطرائق: اثبات إمكان العالَم الجسمانيّ، وإنّ الأجسام النوعيّة التركيبُ فيها ظاهرٌ، سواءٌ اعترف الباحث بهيولى هي أَبْسطُ من الجسم، أو لم يعترف، وسواءٌ اعترف بالصور التي تختصّ بالمشّائين أو لم يعترف، فإنّه لا بدّ له من الاعتراف بوجود هيئاتٍ زائدةٍ على الأجسام بها امتازتِ الأجسامُ وتعيّنت، وإنّ تلك الهيئات ليست واجبةَ الوجود بذاتها، وإلاّ ما افتقرت إلى موضوع، وإنّه ليس يقتضيها الجسم لذاته وإلاّ تشابهت، والأجسام أيضاً، مفتقرة إلى مميّزاتٍ ضرباً من الافتقار: أمّا على طريقة المشّائين ـ فإلى الصُوَرِ ـ وإمّا على طريقة غيرهم ـ فجميع الهيئات المميّزة كيف كانت ـ.

وعلى جميع القواعد يلزم أن يكون الأجسام المفتقرة في كثرتها إلى مميّزٍ ليست واجبةَ الوجود، بل هي ممكنة، ولولا المميّز ما صحّ إلاّ ذات واحدة منها، فالذوات الواقعة تحت الكثرة مُقرِّرُ كثرتِها مُقرِّرُ وجودها، إذ لولا الكثرة ما صحّ ذاتُ كلٍّ واحدٍ منها، ولولا مقرِّر الكثرة ما تقرّرت الآحاد، فإذا كانتِ الأجسام وهيئاتُها ممكنةَ الوجود وليس كلُّ واحدٍ منهما مرجِحاً للآخر ـ وإلاّ لزم تقدّم الشيء على ما يتقدّم على نفسه وعلى نفسه وهو محال ـ فإمكانها يحوج إلى مرجّح، ولا بدّ من الانتهاء إلى واجب الوجود.

(١٣٤) **والطريقة** الثانية استدلاليّة من الحركات. وقد علِم أنّ المتحرّك لا يُوجِب حركةَ نفسه بل يحتاج إلى محرّك، والأجسام الفلكيّة تبيّن أنّ حركاتها

نفسانيّةٌ لا طبيعيّةٌ والمباشر للحركة نفسٌ، ولا بدّ له من غاية. وإذا بُيّن أنه ليس غايتَها ما تحتها ولا حال لبعضها مع بعض، وإذ ليست للأجسام التي تحتها أو فوقها، ولا لنفوسٍ ما تحتها أو فوقها على ما تبيّن، فتعيّن أن تكون لأمرٍ غيرِ جسمانيّ، ولا ذي علاقةٍ مع المادّة، فإن وجب وجوده فهو المراد، وإن أمكن فيحتاج إلى مرجّح وينتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب.

وهذه الطريقة في أوّل النظر «لا» يترجّح عليها غيرُها من الطرائق، والفطرة السليمة عند استقصاء حال غيرها يختارها على باقي طرائق المشّائين لأنّ فيها شوباً حدسيّاً، وهي التي اعتمدها **ارسطاطاليس**. فإنّ الأمور الزائلة إمكانُها ظاهرٌ وانفعالُ العنصريّات عن الأمور السماويّة، وليست الموجودات متكافئةً، فإنّ الاجرام السماويّة قاهرةٌ للعنصريّات، والكواكب أشرف ما في السماء، والشمس أظهرُ وأقهر ما في السماويات، وما وقع توهّمٌ للقاصرين إلاّ بحسب الغلط في السماويّات، وهذه الطريقة تنفي كونَها الغايةَ الأَقصَى وتثبت وراءها ما هو أكملُ منها، وهو محرّكٌ لها لا على سبيل مُباشرةٍ وتغيّرٍ، بل على سبيل عشقٍ وإمدادِ نورٍ، فرفعت الحركاتُ هذا التوهّم.

(١٣٥) **ومن المسالك** القريبة التي للمتأخّرين أنّهم يثبتون أنّ الذي وجوده زائد على الماهيّة يجب أن يكون معلولاً، لأنّ الوجود لو كان واجباً في ذاته ما عرض لماهيّة غيرِه، وكلّ عرضيّ معلّل إمّا بالماهيّة ـ كالزوايا الثلاثة للمثلّث ـ وإمّا بخارجٍ، وبالجملة لا يجب بذاته وإلاّ ما كان عارضاً لغيره.

قالوا: ولا يمكن أن يكون الماهيّة علّةً لوجود نفسها، فإنّه يلزم أن تكون قبلَ الوجود موجودةً لأنّه يلزم أن يكون العلّة متقدّمةً على المعلول بالوجود، وتقدّم الماهيّة على الوجود بالوجود ممتنعٌ.

ولمّا كانت الأجسام وأعراضها وجودُها زائداً على الماهيّة ـ وكلّ ما وجوده زائد على الماهيّة فهو ممكن ـ فجميع الأجسام والأعراض ممكنةٌ، فيحتاج في وجودها إلى واجب الوجود، وواجب الوجود أنّيّتُه ماهيّتُه، وإلاّ إن زاد وجوده على ماهيّته لكان ممكناً.

ثم يثبتون أنّ الذي وجوده ماهيّته لا يتعدّد، فإنّه إن كان شيئان وجودهما عين الماهيّة فلا يختلفان بالحقيقة ـ فإنّ حقيقتهما واحدةٌ وهي الوجود المحض ـ ولازم الماهيّة لا يختلف فيهما، فلا يقع الامتياز به، والعرضيّ الغير اللازم ليس اقتضاءً لماهيّةٍ واحدٍ منهما، وإلاّ كان لازماً متّفقاً في كِلَيهما، فلا بدّ من مخصّصٍ خارجٍ عنه تخصّصه به ويتعيّن هويّته بذلك التخصيص، فيكون ممكناً. وإذا كان كِلاهما كذا فكِلاهما ممكن، فيحتاجان إلى مرجّحٍ، وقد فرضنا واجبين، هذا محال. فبهذه الطريقة تبيّن إمكان العالَم ووحدانيّةُ واجبِ الوجود بذاته.

(١٣٦) **بحث وتخلّص**: وهذا إنّما يتمشّى إذا ثبت إنّ الوجود الزائد على الماهيّات له صورة في الأعيان ليُبنى عليه الكلامُ من أنّه إذا كان زائداً ليس بواجب في ذاته وإلاّ ما قام بغيره، والماهيّة لا تكون مُوجِبةً لوجودِ نفسِها. وأمّا إذا أُخذ الوجود أمراً أعتباريّاً فلا هويّةَ في الأعيان، فلا علّةَ له في الأعيان، فلا يتقرّر هذه الطريقة.

ثم قوله: «ان الوجود العرضي لو كان واجباً بذاته ما عرض للماهيّة».

فإذا قيل: «لَم قلتَ إنّه لا يعرض للماهيّة؟».

فيقول: «لأنّه إذا عرض فيكون قيامُه بالماهيّة»، ومعنى قيامه بالماهية إنّ الوجود وجوده في الماهيّة، فَفيه اعترافٌ مّا بإنّ للوجود قياماً أي وجوداً، ويؤدّي إلى السلسلة الممتنعة.

ومَن أراد أن يقرّر هذه الطريقة أَقرَبَ من هذا ربّما يتأتّى له أن يقول: إنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيّة تقع الماهيّةُ تحت مقولةٍ على ما سبق من الحصر المذكور، وهبْ إنّ الأعراض لا تنحصر في مقولةٍ، أليست قائمةً بغيرها على أيّ عددٍ كان معلومٍ أو مجهول؟ وكلّ مقولةٍ يُتصوّر الشركة فيها. ثمّ مقولات الأعراض قيامها بغيرها.

وأَمّا الجواهر فمحتاجةٌ إلى المخصِّصات، أو إنّ بعضها يحتاج إلى المخصِّصات. وإذا صحّ الإمكان على ما تحت الجنس، صحّ على الجنس

لطبيعته، إذ لو امتنع الإمكان على طبيعة الجنس ـ وما يمتنع على طبيعة الجنس يمتنع على طبيعة النوع ـ فكان لا يُتصوّر ممكنٌ من ذلك النوع، وإن أُخذتِ الطبيعةُ الجنسيّةُ أيضاً اعتباريّةً، فإنّ الحيوانيّة عند مَن يأخذها اعتباريّةً لمّا استحال عليها الحجريّة تستحيل على الأنواع التي تحتها، والممتنع على الجنس ـ وكذا الواجب عليه إذا كان للطبيعة لا لأجلِ عروضٍ بسبب كونه ذهنيّاً ـ يتعدّى إلى الأنواع.

فإذا احتاجت مقولاتٌ من الأعراض، وأنواعٌ تحت مقولةِ الجوهرِ إلى غيرها، ولزم الإمكان على بعضِ ما يقع تحت الجوهر، وعلى جميع المقولات الباقية، فلو دخل واجبُ الوجود تحت مقولةٍ للزم فيه جهةٌ امكانيّةٌ باعتبار الجنس، فما كان واجباً بل كان ممكناً، وهو محال. وإذ لم يدخل تحت مقولةٍ فلا ينبغي أن يكون له ماهيّةٌ ووجودٌ، بل يجب أن يكون وجودُه ماهيّتَه. والأجسام كلّها وهيئاتها ليست كذا، فإنّ وجوداتها زائدةٌ على الماهيّة، وإن أُخذت أيضاً اعتباراتٍ، فتلك الماهيّات الزائدة على الوجود ـ سواءٌ كان الوجود أعبتاريّاً أو غيرَ اعتباريّ ـ ممكنةٌ لصحّةِ الامكان على الجنس من المقولات كلّها ـ سيّما على الحصر الذي ذكرناه ـ ويحتاج إلى مرجّحٍ.

وأمّا واجب الوجود فماهيّته على الطريقة المشهورة للمشّائين هي الوجود، فالذي هو صفةٌ اعتباريّةٌ أو غيرُ اعتباريّةٍ لغيرِه فهو له ماهيّةٌ في نفسه، فلا وجودَ عين الهويّة لغيره إلاّ له ـ كان الوجود اعتباريّاً أو غير اعتباريّ ـ، ولا وجودَ متحصّل في الأعيان إلاّ هو على طريقة اصحاب الاعتبارات.

(١٣٧) **وإذا تقرّرت** هذه القاعدةُ فيتأتّى من ههنا إثبات أن ليس في الوجود شيئان هما واجبَا الوجود، فإنه إذا كان الوجود نفسَ الماهيّة لهما، ولازم النوع يتّفق والعارض الغريب يُوجِب المخصِّصَ الخارجيَّ، ولا يصحّ أن يخصِّص كلُّ واحدٍ منهما نفسَه بشيءٍ ـ فيتقدّم تخصّصه على تخصّصه ـ ولا أن يخصِّص كلُّ واحدٍ منهما الآخر بشيء ـ فيتقدّم تخصّص كلّ واحدٍ على تخصّص مخصِصّه ـ فيتقدّم تعيّنُه على تعيّن نفسه، وهو محال.

ولا يتأتّى أن يُفرَض بين واجبَي الوجودِ المتّفقيّ الماهيّةِ الامتيازُ لكماليّةٍ، ونقصٍ على الطريقة المذكورة مِن قبلُ، فإنّ الماهيّة المتّفقة ان كان الكمال لها ليس بعلّةٍ فيجب أن يكون وقوعُها ناقصاً لعلّةٍ من مَرتبةِ فاعلٍ أو قابلٍ، أو شيءٍ من المخصِّصات، فلا يكون واجب الوجود إلاّ الكامل، والآخر ممكن، فهذه حجّةٌ على الوجود والوحدةِ لواجب الوجود.

وأمّا الذي يطول في الكتب من البرهان على وحدة واجب الوجود ـ وحاصلُه إنّه لو كان واجبانِ ما صحّ الاشتراك من جميع الوجوه، وإلاّ كانَا واحداً، ولا الافتراق من جميع الوجوه، فإنّهما اشتركا في وجوب الوجود، فإن اشتركَا من وجهٍ وافترقَا من وجهٍ، فيصير الذي به الاشتراك متوقّفاً على المميزّ فيمكن في نفسه ـ إنّما يتقرّر إذا بيّن إنّ الوجود لا يصحّ أن يكون اعتباريّاً لواجب الوجود ولا زائداً على الماهيّة، وإن لم يتبيّن هذا فيقول القائل: يشتركان في وجوب الوجود، وهو اعتباريّ لا وجود له في الاعيان، فليس مّما يحتاج إلى علّةٍ.

(١٣٨) **ومَن يذكر** من المتأخّرين: إنّ ماهيّة الأوّل أَعْلَى من وجوب الوجود، بل هي ماهيّةٌ لا اسم لها إذا عقُلتْ يلزمها في العقل أنّها واجبة الوجود، ـ يجب أن يؤوّل كلامه فيكونَ قوله: «إنها اعلى من وجوب الوجود ويلزمها في العقل هذا» معناه: إنّا لا يمكننا تصوّرُ وجوبِ الوجودِ إلاّ مع تركيبٍ، فيكون للوجود مفهومٌ وللوجوب آخر، فأَمّا الوجود الذي وجوبُه كماليّةُ وجودِه وهو بسيط، فلا اسم دالّ عندنا على ما يليق بكماليّته وبساطتهِ، وهذا التركيب المأخوذ بحسب مفهوم هذا اللفظ المركّبِ إنّما هو لازمٌ من لوازمه.

وإن لم يكن تأويله هكذا، فلا يبقى له حجّةٌ على وحدانيّة واجبِ الوجودِ: لا المبنية على إنّ ما أَنّيّته ماهيّتُه لا يتعدّد، ولا على هذه الحجّة المذكورةِ آنِفاً، فإنّ وجوب الوجود إذا جُعل لازماً ـ وهو الذي اشتركاَ فيه وهو لازم عقليّ ـ يجوز أن يكون للمختلفات لازمٌ واحدٌ كما سبق سيّما لازم عقليّ.

(١٣٩) **بحث وتعقّب**: وأمّا الذي يقتصر عليه بعض مَن لا تحصيل له من

المتأخّرين: إنّ الواجبَين إذا اشتركا في الوجوب فلا بدّ من فارقٍ، فقال: «لا يكون الفارقُ العرضيَّ، فإنّه يحصل بعد الذات، ولا بالذاتيّات، فإنّ الذاتيّات إن كانت ذاتيّةً لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلا يتكثّر بها، وإن كان لغيرِ ذلك فيحتاج إلى علّةٍ». ـ فقوله: «لا يكون الفارق عرضياً لأنه يحصل بعد الذات» هذا التعليل من أسخف ما يقال: أليس نوع الإنسان اشخاصه تمايز بعضها عن بعضٍ بأمورٍ عرضيّةٍ؟ فوُجد من الفارق عرضيّاً.

فقوله «لأنه يحصل بعد الذات» ـ أيّ مَدخل له في امتناع التمييز بين الأشياء بالعرضيّات؟ إنّما أمتنع إِن لو كان العرضيُّ بعد تميّز الذات، وليس ذلك بصحيحٍ مّما يتبيّن من مميّزات أشخاص الأنواع، وفيه خللٌ آخر يُعرَف ممّا سبق.

ثمّ قوله: «فالذاتيّات اِن كانت ذاتيةً لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلا يتكثّر بها، وان كان لغير ذلك فيحتاج إلى علة» مختلٌّ لأنّه يقول الخصم: وجوب الوجود لازمٌ اعتباريٌّ، ولكلّ واحدٍ منهما ذاتٌ وحدانيّةٌ، وعلى تقدير النزول: لكلّ واحدٍ منهما ذاتيّاتٌ كما يكون للحقائقِ البسيطةِ لا التركيبيّةِ. ولا يشتركان في ذاتيٍّ أصلاً.

ووجوب الوجود عرضيٌّ لازمٌ في التعقّل، فلا يلزم أن يكون لكلّ واحدٍ مخصّصٌ، وعلى تقدير تسليمِ الاشتراك في ذاتيٍّ، لا يصحّ أن يقال: «إنّ اللونيّة تخصّصُها في الأعيان بالسواد لعلّةٍ» إذ لو كان كذا كان لحوقُ فصلِ السواد بها ممكناً، فكان يجوز حصولُ ذاتها بعينها مع فصل البياض، وهو محال، بل مِثل هذا إنّما يقال: إذا كانت أجزاءٌ موجودةً لكلٍّ واحدٍ منها وجودٌ مستقلٌّ.

أَمّا ذاتيّات الأمورِ البسيطةِ فلا، فحجّة هذا الفُضُوليّ لغوٌ. بلى إنّما يتأتّى إذا بُيّن إنّ الوجود في واجب الوجود خاصّةً ليس باعتباريٍّ وإِن وُضع اعتباريّاً في غيره، وإنّ ماهيّته عينُ الوجود، فيتمشّى توجيهُ إنّه يلزم الاشتراك في الماهيّة، والافتراق بأمرٍ آخر على ما ذكرناه مِن قبلُ، لا غير.

وأَمّا الحجّة الإقناعيّة في إثبات الوحدانيّة المبنيةُ على العربدة بين الصانعَين،

فذلك كلام آخر يُذكَر في كتب الخطابيّات. ـ وإذا تبيّن إنّ واجب الوجود واحدٌ، فالكثرة ممكنةٌ معلولةٌ مفتقرةٌ في الوجود إليه.

(١٤٠) **وواجب** الوجود كما لا يقبل قسمةَ العامّ منه إلى الجزئيّات، فلا يقبل القسمة الكمّيّة لأنّها مستدعية للجسميّة، قد بُرهن تركّبُ الجسم وافتقارُه إلى أمور كثيرة، وكون عامّه منقسماً إلى الجزئيّات، فهو ممكن من وجوهٍ شَتَّى. وواجب الوجود ليس فيه تركيب من أجزاء، فإنّه يكون معلولَ أجزائه، فيكون ممكناً، ثمّ أجزاؤه لا يصحّ أن تكون واجبةً إذ لا تعدّد في واجب الوجود أصلاً، وتبيّن لك إنّ واجب الوجود ليس بجسمٍ ولا عرضٍ، ولا يدخل تحت مقولة الجوهر ولا تحت مقولات الأعراض، وفي الجملة ليس ممّا يحلّ محلاًّ، وإذ لم يشارك الأشياء في معنىً جنسيٍّ، فلا يفارقها بفصلٍ، فلا حدّ له تعريفيّاً. وإذ لا كمّيّة له بوجهٍ مّا فلا حدّ له مقداريّاً. وإذ لا واجب غيره فلا ندّ له، وإذ لا موضوع له ولا مساوِي له في القوة ممانعاً، فلا ضدّ له باصطلاح العامّة والخاصّة.

(١٤١) **بحث وتحصيل**: وأَمّا الشكّ الذي اضطربوا في حلّه ـ وهو إنّ واجب الوجود شارك وجودات الماهيات في مفهوم الوجود، فلا بدّ ممّا يميّزه عن الوجودات، فيصير ذاتُه معلولَ المميّز ـ فأمرُه بعد معرفة القوانين المتقدّمة سهلٌ.

وأَمّا ما أُجيبَ به عنه ـ من إنّ وجوبه ليس إلاّ سلب العلّة عنه، فمعنى كونه واجبَ الوجود هو إنّه لا علّة له ـ جواب غير صحيح.

أَمّا أوّلاً: فلأنّ كونه لا علّة له إنّما هو تابعٌ لوجوب الوجود لا نفس وجوب الوجود.

ثمّ لقائلٍ أن يقول: لمّا كان وجود واجب الوجود شارك الوجودات في مفهوم الوجود، فكونه «لا علّة له» هل كان لنفس مفهوم الوجود أو لأمرٍ زائدٍ عليه؟ فإن كان لنفس مفهوم الوجود، فيجب أن لا يكون لوجودٍ مّا علّةٌ. وإن كان لأمرٍ زائدٍ عليه ـ سواءٌ كان ذلك الزائدُ الوجوبَ أو غيرَه ـ فيلزم كثرةٌ في ذاته، وهو محال.

ليس ههنا جوابٌ ولا دفعٌ للشكّ بوجهٍ من الوجوه إلاّ في الاعتراف بإنّ من

المميّز بين الشيئين الكماليّة والنقص كما ذكرنا في ما سلف. والكماليّة في الأعيان ليست زائدةً على الشيء، ومعنى وجوبِ الوجودِ كماليّةُ الوجود لا غير.

والذي يقال: إنّ الوجود لا يختلف بالشدّة والضعفِ، ولكن يختلف بثلاثة أشياء: الوجوب والإمكان، والتقدّم والتأخّر، والعلّيّة والمعلوليّة، لا يقدح في ما ذكرنا من لزوم الاختلاف بالكماليّة التي أثبتنا الامتياز بها في أشياء، بل إذا بحثتَ عن معنى الوجوب في واجب الوجود لا تجد إلاّ ما ذكرنا.

سؤال: طبيعة الوجود العامّة لو اقتضت التخصّص بواجب الوجود، فما كان غيرُه يوصف بالوجود، وإن لم يقتض التخصّصَ به فتخصّصه به ممكنٌ، فيفتقر إلى علّةٍ.

جواب: قد بيّنّا من قبلُ إنّ هذا النمط إنّما يتوجّه في ذواتٍ فيها الطبائع ـ التي يعرض لها العموم ـ واقعة محصّلة. وكذا الأمور التي بها التمايز.

فأمّا الأمور العامّة إذا كانت اعتباريّةً ـ وفي الجملة ما لا يكون في الأعيان لها ذوات محصّلة ـ فلا يلزم هذا الكلام، لإنّها لا وجود لها في الأعيان حتى يقال: «التخصّص إنّما يلحقها لعلّةٍ»، بل الواقع في الأعيان شيء واحد. وأَمّا الأمر الذهنيّ فحاجته إلى المخصِّص ـ أو المحلِّ أو أشياءَ كثيرةٍ ـ لا تخلّ باستغناء الخارجيّ. وارجع إلى تفصيل القسطاس في تحقيق هذا المعنى.

(١٤٢) **ولمّا علمتَ** إنّ الوحدة اعتباريّة، فلا يلزم من وصفِنا واجبَ الوجود بإنّه واحدٌ أن تزيد الوحدةُ على ذاته، وقد علمتَ هذا في تفصيل القسطاس أيضابحث وتحصيل: . ـ والذي قيل في الكتب في حلّ شكّ الوحدة ـ إنّ «وحدة واجب الوجود سلبيّة» معناها سلبُ القسمِة عنه ـ غيرُ مستقيم لدفعِ الشكّ، فإنّه قد تبيّن إنّ الوحدة التي هي مبدأ العدد لا يجوز أن تكون سلبيّة، والوحدة التي هي مبدأ العدد مقولةٌ عليه: فإنّه وإن كان متعالياً عن مشاركة الممكنات إلاّ إنّ الذهن يمكن أن يعدّه في الموجودات، ويأخذه واحداً ثانيه العقل الأوّل، وثالثُه العقل الثاني ـ أي بحسب الوجود ـ فليس إلاّ ما ذكرنا.

سؤال: أليس هو الموجود لا في موضوع؟ فيدخل تحت الجوهر.

جواب: إذا تأمّلتَ ما ذكرنا في حصر المقولات استغنيتَ عن الجواب ههنا.

ـ والذي يُذكَر في الكتب: إنّا إذا قلنا للجوهر إنّه: «موجود لا في موضوع» لا نعني به الوجود بالفعل حتى كان الذي يعلم إنّ العنقاء جوهرٌ يعلم إنّه موجودٌ، بل يعنى به إنّه ماهيّةٌ إذا وُجدت تكون لا في موضوع.

وواجب الوجود لا يصحّ أن يقال: إنّ له ماهيّة إذا وُجدت تكون لا في موضوعٍ، بل واجب الوجود لا ماهيّة له ـ أي الأمر الذي يزيد عليه الوجود ـ بل ماهيّتُه هو الوجود ـ أي الذي هو به ما هو الوجود ـ ومفهوم الماهيّة التي تُسلَب عنه غيرُ مفهوم الماهيّة التي تُثبَت عليه، وقد علمتَ هذا من فصلٍ سابقٍ.

ولو كان الوجود بالفعل داخلاً في حقيقة الجوهر لكان واجبُ التجوهر واجبَ الوجود، فما كان الجسمُ ممكنَ الوجود لأنّه واجب الجوهريّة. فإذا لم يكن لواجب الوجود وجودٌ وماهيّةٌ لا يصحّ أن يقال في حقّه أنّه ماهيّة إذا وُجدت تكون لا في موضوع، فإن هذا لا يصحّ أن يُقال إلاّ في ما يزيد وجودهُ على الماهيّة، وإن كان الوجود عرضيّاً للماهيّات فبمجرّد انضيافِ سلبِ الموضوعِ إليه لا يكون جنساً.

(١٤٣) **وواجب** الوجود أحقُّ الأشياء بالوحدة، وبالحقيقة على جميع مفهوماتِ الحقّ المذكورةِ، وله الكمال المطلق، كيف وكلّ كمالٍ مستفادٌ عنه! وواجب الوجود لا يجوز أن ينعدم لأنّه ان انعدم فهو ممكن أن لا يكون «بالإمكان» الخاصّ، وكلُّ ممكنُ أن لا يكون ممكنُ أن يكون، وقد كان واجباً. ثم لا حاجة إلى هذا، فإنّ واجب الوجود لذاته ممتنعُ العدم.

ولا يجوز أن يكون له صفةٌ متقرّرةٌ في ذاته، فإنّ الصفة ليست بواجبة الوجود، إذ الصفات كلّها مفتقرةٌ إلى ما تقوم به، وكلّ ما قيامُه بأمر، ليس هو نفسَه، فوجوب وجوده متعلّقٌ به، وكلّ ما يتعلّق وجوبُ وجودِه بشيءٍ ليس هو ذاتَه فهو ممكنٌ في نفسه، فالصفات كلّها ـ كيف كانت ـ ممكنةٌ في نفسها، كيف وقد تبيّن أنّ لا واجبَين في الوجود!

وأمّا إنه هل يجوز عليه صفةٌ ممكنةٌ؟ فنقول: الصفة المتقرّرة في ذاته الممكنةُ أيضاً محالٌ. **أمّا أوّلاً**: فلأنّ الجهة الفاعليّة بالضرورة غيرُ الجهةِ القابليّة، لأنّ الفعل للفاعل قد يكون في غيره ـ ولا مانع عن ذلك ويُسلِّم الخصم ـ والقبول للقابل يستحيل أن يكون في غيره، وقد عُلم من ضابط الشكل الثاني: أنّ الشيئين اللذَين يمتنع على أحدهما ما يمكن على الثاني ـ بالإمكان العامّ أو الخاصّ ـ فبالضرورة يتباينان.

وثانياً: إنّ الجهة القابليّة لا تقتضي التحصيل بالفعل، والفاعليّة هي المخرجة إلى التحصيل، فاختلف الجهتان.

وثالثاً: إنه لو كانت الفاعليّة عينَ القابليّة لَقَبِلَ كلُّ ما فَعَلَ بنفسه وفَعَلَ كلّ ما قَبِلَ بنفسه.

وأضبط ما يُذكَر في الضابط المشهور أنّ الاثنَين أبداً لا يصيران واحداً إلاّ بما يُفرَض من اتّصال وامتزاجٍ، فإنّهما إن بقي كلاهما فلا اتّحاد، وإن بطل إحدهما أو كلاهما فلا إتّحاد أيضًا.

والضابط الثاني: إنّ الواحد أبداً لا يصير اثنَين إلاّ بتفصيلِ مركَّبٍ أو بتفريقِ أجزاءِ مركّبٍ واحدٍ، فإنه ان بقي هو ـ وهو واحد ـ فما صار اثنَين، بل ربّما حصل شيءٌ آخر يكون ثانياً له. وأن بطل هو وحصل شيءٌ آخر، فما صار اثنَين أيضاً، وأبداً لا يصير المفهومان مفهوماً واحداً، ولا الاعتباران اعتباراً واحداً.

فإذا كانت جهةُ القبول غيرَ جهة الفعل في نفسها، فلا يُتصوّر أن يكون في شيءٍ واحدٍ من جميع الوجوه جهتان مختلفتا الاقتضاءِ، وإذا فُرضِ في واجب الوجود جهةُ فعلٍ وجهةُ قبول ـ فيلزمَ الجهتان في ذاته ـ محصّلتان ليختلف اقتضاؤهما، فيتركّب وهو محال هذا.

وأمّا الصفات التي تُتصوّر عليه فهي إِمّا سلبيّة كالقدوسيّة والفرديّة، وإمّا إضافيّة كالمبدَئيّة والمُبدِعيّة والعلّيّة، فإنّ الإضافات غير متقرّرة في ذوات الأشياء، فيتبدّل ما على يمينك ويصير إلى شمالك ولم يتغيّر في ذاتك شيءٌ مّما يتعلّق بفعل

وانفعال، وإمّا اعتباريّة كالشيئيّة والوحدة والحقّيّة، فيجوز عليه بل يجب له صفات من هذا القبيل، وإنما يصحّ عليه نفس الإضافة لا صفة يلزمها الإضافة.

(١٤٤) **ضابط**: وكلّ كمال للوجود من حيث هو وجود، ولا يُوجِب التكثّرَ والتركّبَ بوجهٍ من الوجوه فلا يمتنع على واجب الوجود، وما لا يمتنع عليه يجب له إذ لا قوة إمكانيّة فيه. فإذا بيّن إنّ الادراك من حيث هو ادراك كذا، وكذا الحياة ونحوهما، فيجب له. والكلام في علمه طويلٌ أخّرناه إلى بحث في الادراكات. هذا غاية ما يتأتّى أن يتقرّر به طريقة المشّائين.

وأما الخطب العظيم الكريم الذي يشتمل عليه مرموزاتُ كتابنا الموسومِ بحكمة الاشراق، فلا نباحث فيه إلاّ مع أصحابنا الإشراقّيين، إذ ليس غرضَنا فيه ذبٌّ تعصبّيٌّ، أو مجادلةُ خصمٍ، بل تحقيقٌ ورَصَدٌ روحانيٌّ، ومباحثُ قدسيّةٌ، وتجاربُ صحيحةٌ وطرائقُ خلعٍ وتجريدٍ. وما وقع لنا ولغيرنا كتابٌ يقرب منه في العلم الإلهيّ، بل لو قلتَ «ما صُنِّفَ في الإلهيّ غيرُه» لصدقتَ! مع إنّ قواعد علوم أُخرى لا تُوجَد في كتابٍ أعجب منه. ورتّبنا له خطّاً آخر وسطرناه به تأييداً من الله وإلهام منه، لا حول إلاّ حوله ولا قوة إلاّ قوته، سبحانه إليه يرجع الأمر كلّه!

(١٤٥) **ولنرجع** إلى ما يليق بطريقة المشّائين، فنقول: ومّما يجب عليهم أن يستحكموا به القواعد طريقةٌ أُخرى تبتني على النفس وهي محكمةٌ تبتني على حدوث النفس، فنقول:

قام البرهان على إنّ النفس لم تكن قبلَ البدن بامتناع التمايز واستحالةِ التناسخ ـ بامتناع مطابقة ما منه، وما إليه على ما سنذكر ـ وإنّها حادثةٌ فهي ممكنة، فتفتقر إلى مرجّحٍ، ومرجّحها لا يكون جسماً. ولا يجوز أن يُقتصر في بيان إنّ الجسم لا يفيد وجودَ النفس على قولهم: «إنّ الجسم لا يجوز أن يُوجِد ما ليس منه على جهة، وليس بينه وبينه علاقةٌ وضعيّةٌ»، فإنّ الخصم أو الوهم ربّما يعارض، فيقول:

كما جاز عندكم حصول الجسم من المفارق بالكلّيّة مع عدم العلاقة الوضعيّة والنسبة الحيّزيّةِ، فكذلك جوّزوا حصول مفارق عن الجسم من دون علاقة وضعيّة

ونسبةٍ جسميّةٍ. بل يجب الرجوع إلى قاعدة أُخرى: وهي إنّ الشيء لا يُوجِد ما هو أشرف منه، فإنّ وجود المعلول تابعٌ لوجود العلّة ومستفادٌ عنه، فلا يصحّ أن يساويه فضلاً عن أن يكون أشرف منه.

وهذا على طريقة مَن يأخذ الوجود اعتباريّاً أظهرُ، فإنّ عنده الشيء له من الفاعل ماهيّتُه، فإذا كانت الماهيّة نفسها من الفاعل وهي كظلٍّ له، فلا يصحّ أن يكون الظلّ أتمَّ وأكملَ وأشرفَ من ذي الظلّ.

وإذا كانت النفس مفتقرةً إلى مرجّحٍ، وليس مرجّحُها جسماً وجسمانيّاً، فينبغي أن يكون أمراً غيرَ جسميٍّ: فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فيحتاج إلى مرجّحٍ، وينتهي إلى واجب الوجود بذاته. وهذا برهانٌ على وجود واجب الوجود سهل المأخذ مُحكَم بعد معرفة النفس وحدوثِها، وعند الاستبصار يترجّح على كثير ممّا سبق، ولهذا قيل: في الكلام العتيق «يا إنسان! اعرفْ نفسَك تعرفْ ربَّك».

(١٤٦) **وربّما** يتأتّى البرهان من هذا المأخذ على وحدانيّة واجب الوجود وحياتِه بطريقٍ قريبٍ ـ وإن كان يقع فيه قليل حيدٍ عن بعضِ قواعدَ فرعيّةٍ للمشّائين نذكرها إجمالاً ـ ينفع لِمَن استبصر، وهو أن يرجع الإنسان إلى ذاته، وقد عرف إنّ الكلّ لا يُعقَل، ولا يقع الشعور به إلاّ بأجزائه.

فكما استمرّ شعورُه بذاته مع نسيان أجزاء بدنِه ـ من القلب والدماغ ـ فكذلك استمرّ شعوره بذاته مع نسيان ما يُفرَض فصلاً للنفس مجهولاً، ولا يجوز أن يكون الإنسان شاعراً بذاته لصورةٍ تحصل من ذاته لذاته، فإنّ صورة تحصل في المدرك المشيرِ إلى ذاته بـ«أنا» غيرُه، بل هي شيء بالنسبة إليه «هو»، وهو مدرِكٌ لأنانيته لا لشيءٍ هو بالنسبة إليه «هو». فإذن ليس ادراكُه لذاته بالصورة ولا بأمرٍ زائدٍ على ذاته كيف كان. فإذن إدراكُه لذاته لا يفضل على ذاته بأن يكون بصورةٍ أو بأمرٍ وجوديٍّ. أَمّا السلبيّ فسيأتي فيه البحث.

ثمّ السلب ليس بجزءٍ لماهيّة شيءٍ، وأمر الإدراك والعلم سيأتي مفصّلاً.

فالإنسان عندما يشعر بذاته وعند ما يشير إلى ذاته لا يجد في ذاته إلاّ أمراً يدرك ذاته، وما يُفرَض من سلبِ موضوعٍ أو محلٍّ أو إضافةِ بدنٍ كلّها عرضيّاتٌ خارجةٌ. ولا يصحّ أن يكون له فصلٌ مجهولٌ، فإنّ إدراكه لذاته ليس بصورةٍ، وذاتُه كما هي غيرُ غائبةٍ عنه، فلا يبقى فيها أمرٌ مجهولٌ مع شعور الذات، فإذا كانت هي على هذه البساطة وهي مفتقرة إلى مرجّحٍ والمرجّحُ، يجب أن يكون أشرفَ منه، فينبغي أن يكون عالماً حيّاً، وليس له فصلٌ، فيلزم أن يكون مُبدِعُه أشرفَ وأبسطَ وأقلَّ تركّباً وأبعدَ عن المعلوليّة منه.

فإذا كان في الوجود واجبانِ، فلا يكونان انقصَ مَرتبةً من النفس، فإن كانا متمايزَين ولَهما من الشعور الغيرِ الزائدِ ما للنفس، وهما مختلفا الحقيقة ففيهما تركيبٌ معنويٌّ والنفوسُ المعلولة أبسطُ منهما وأشرفُ.

وإن كانا متّفقَي الحقيقة فلازمُ النوع يتّفق فيهما، والمميّز العرضيّ يحوج إلى المخصِّص على ما سبق.

والكمال والنقص أيضاً قد تبيّن حالُهما من أنّ الكمال إذا لم يكن لعلّةٍ، فالنقص في النوع لمرجّحٍ، ولمرتَبةِ العلّيّة والمعلوليّةِ، فيكون الناقص معلولاً وقد فُرض واجباً، هذا محال.

وإذ لا يصحّ التمايز فمبدأ الأنّيّات كلّها أنّيّةٌ حَيّةٌ درّاكةٌ هي أتمُّ الموجودات لا ثانيَ لها. وهذه الطريقة حايدة قليلاً عن طريقة المشّائين، إلاّ إنّا أوردناها احتياطاً في هذا الموقف، فإنّ اثبات وجود واجب الوجود ووحدانيّته أهمُّ المطالب، وإن كان العلمُ بوجوده يشهد به الفطرُ، وهو ممّا يكاد يكفي فيه التنبيه.

المشرع الخامس

في فعله ومعنى الإبداع

[١]
فصل
«في المعلول الدائم والمعلول الغير الدائم وفي الدائم المعلول والدائم الغير المعلول»

(١٤٧) لمّا قُسّم الموجود إلى علّة ومعلول، فقد يُقسَّم المعلول إلى دائم وغير دائم، ولمّا قُسّم الموجود إلى دائم وغير دائم، فقد يقسّم الدائم إلى معلول وغير معلول.

وجماعة من العوامّ يأخذون في مفهوم الفعل سبق العدم، وكونَه صادراً عن إرادةٍ، وإذا شرطوا في مفهومه الإرادة، فيجب أن يمتنعوا عن قولهم: «فعل شيء كذا بالإرادة» لأنّها داخلة في مفهوم الفعل، وإذا صُرّحتْ في تقييد الفعل بها، فيكون كما قيل: «إنسان حيوان»، ويجب أن يمتنعوا عن قولهم: «فعل كذا بالطبع» فإنّ الإرادة إذا كانت داخلةً في مفهومه ينافي الطبعَ مفهومُ الفعل، فيكون كما يقال: «إنسان جماد».

و«سبق العدمِ» للحادث ليس بفعل الفاعل، فإنّه لو أراد أن يفعل الحادثَ الزمانيَّ من غير «سبقِ عدمٍ» لا يُتصوّر، ولو فُرض أنّه كان يقدر أن يفعلَه دون سبق العدمِ، فقد اعترف بدوام الفعل، فإذن العدم السابق ليس بفعل الفاعل، فيعلّق الحادث بفاعله من جهة وجوده الجائز لا من قِبَل سبق العدم.

ومفهوم وجوب الوجود بالغير، لا يمنع وجوبَ الوجود به وقتاً مّا ودائماً، وإن امتنع الدوام على مذهب الخصم، فذلك ليس لمفهومه. والشيئان اللذان يُحمَل عليهما محمولٌ واحدٌ، ولأحدِهما دائماً وللآخر وقتاً مّا، ولا يُوجَد لِما هو له وقتاً مّا إلاّ وقد وُجد لِما هو له دائماً، ويصحّ أن يقال على ما هو له دائماً إنّه له وقتاً مّا، ولا يصحّ أن يقال: على ما هو له وقتاً مّا إنّه له دائماً: فالذي هو له دائماً أَحقُّ بحملِهِ عليه. فالمعلوليّة والوجوب بالغير على ما هو معلولٌ ودائمُ الوجودِ بالغير أَحقُّ. وإن امتنع إنسانٌ عن أن يسمّى دائمَ الوجود بالغير مفعولاً بناءً على اصطلاحه ـ إنّه لا يسمّى الشيء فعلاً دون سبق العدم بعد أن يعلم أنّ سبق العدم ليس من الفاعل، بل إفادة الوجود الممكن منه ـ فلا مشاحّة معه في الاصطلاح، فليصطلح على هذا القسم بالمبدع.

(١٤٨) **وممّا يقع** لهم فيه الغلط قولهم: «إنّ الموجود بوجوده يستغني عن الفاعل»، وما رأوا إن البناء يبقى بعد البنّاء، فحملهم ذلك على اعتقاد أنّ تعلّق المعلول بالعلّة ليس في دوام الفعل، بل حالةَ الإفادةِ والاحداثِ، وإذا كان دائمَ الوجود فليس له حالةُ ايجادٍ وإبداعٍ، فيكون مستغنياً دائماً بوجوده عن غيره إذ لا يُوجَد الموجود. فأمّا قولهم: «إنّ الموجود يستغني بوجوده عن الفاعل»، وقولهم: «إنّ الأمر في الدوام غير محتاج إلى العلّة» فلا حاصل له، فإنّ الشيء الممكن بذاته لا يصير واجب الوجود بذاته، ولا يُخرجه الوجود عن الإمكان كما أشرنا إليه.

فإذا فُرض موجوداً فلا بدّ من ترجّحِ وجودِهِ بغيره.

وإذا فُرض انتفاء المرجَح فلا يخلو: إمّا أَن يبقى وجودُه راجحًا على عدمه أو لا يترجّح. فإن بقي وجوده راجحاً على عدمه وكان ذلك الرجحان لذاته وماهيّته، فماهيّته مقتضية لوجوب الوجود، فلا يفتقر في إفادة الوجود إلى غيره، فيجب أن لا يكون له علّة ولا في ما مضى، فإنّه واجب الوجود بذاته، وقد فُرض ممكناً وواجباً بغيره، هذا محال.

وإن لم يترجّح وجودُه بذاته وهو موجود، فالترجّح بغيره، فإذا انتفى ذلك

الغير فينتفي الترجيح، والترجّح به، فلم يبق الوجودُ الممكنُ له مترجَحاً، فيترجّح عدمُه لانتفاء المرجّح للوجود، فلا يبقى موجوداً.

ولا حاصل لِما قد يقال: «إنّ الوجود في الزمان الأوّل يرجّح الوجودَ في الزمان الثاني» ـ فإنّ الزمان الأوّل قد بطل، والترجّح بحسبه ـ إذا فُرض ـ يبطل معه، فلا ترجّحَ البتّةَ بما انعدم. ولا ما قد يتوهّمه الضعفاء إنّ الفاعل يعطيه قوةً بها يبقى بعد عدمه، فإنّ تلك القوة لها وجود، وهي ممكنة ولا بدّ لها من مرجّحٍ، والكلام في بقاء تلك القوة مع انتفاء المرجّحِ، كالكلام في الشيء الذي عرضت له تلك القوة.

وإذ لم يجب وجود الممكن بذاته، ولا يستغنى عن المرجّح، فلا بدّ له في الدوام من المرجّح.

وإن عُني بقولهم: «إنّ الموجود لا يُوجَد» ـ أيْ لا يُعطَى له وجودٌ آخر ـ فهو صحيح، إلاّ أن الوجود الواحد الذي له مفتقرٌ إلى الترجّح بغيره ما دام موجوداً.

وأمّا مثال البناء والبنّاء، فليعلم أنّ الحادث قد يكون له علّةُ حدوثٍ وعلّةُ ثباتٍ ـ كالبيت فإنّ علّة حدوثه حركةُ البنّاء، وعلّة ثباته يبسُ العنصر الحافظ لتشكّله وتماسك أجزائه فيترجّح بعلّة الثبات.

وقد يكون علّةُ حدوث، الشيء وثباتِه أمراً واحداً ـ كالقالب المشكّل للماء ـ وعلى جميع التقديرات لا بدّ من المرجّح في حالة الثبات، وإذا انتفت علّة الحدوث، وليس للشيء علّةُ ثباتٍ يبقى به، فيستحيل بقاء الشيء.

[٢]

فصل

في أسباب الحوادث والكلام في الاتّفاقات والإرادات وبحث في الدوام

(١٤٩) **قد أشرنا** إلى أن كلّ حادث ممكنٌ، فلا بدّ له من مرجّحٍ، ومرجّح

الحادث ليس بدائم، وإلاّ لَدام الترجيح فما كان المعلول حادثاً. ولا يصحّ أن يكون المرجّح من جميع الوجوه حاصلاً مستمرَّ الوجود زماناً، ثم يحصل الحادث بعد زمانٍ، فإنّه إن لم يقترن وجود المعلول بوجوده في الزمان، فليس هو المرجَح التامّ، بل بعدُ فيه أمرٌ منتظرٌ ممّا يتمّ الترجّح به، وقد فُرض أنّه المرجّح التامّ للشيء الحادث الذي لم يتوقّف على غيره، فصحّ أنّ الحادث له مرجّحٌ حادثٌ غيرُ خليّ عن اقتران المعلول الحادث به زماناً، والكلام في المرجّح الحادث من جهة حدوثه، وافتقاره إلى مرجّحٍ حادثٍ كالكلام في الحادث الأوّل، فلا بدّ للمرجّح الحادث من مرجّح آخر له، ولا يزال الكلام عائداً، ولا ينقطع عند حادثٍ هو أوّل الحادثات، لأنّ الكلام فيه كما في غيره. فلا بدّ من عللٍ متسلسلةٍ غيرِ متناهيةٍ، ولمّا بُرهن على تناهي سلسلة العلل الثابتة المجتمعة، فيجب أن يكون العلل الحادثة الغير المتناهية ممّا لا يجتمع.

ولمّا لم يُتصوّر الانقطاع والخلل عند حدٍّ ـ فإنّ ذلك الحدّ الحادث يستدعي مرجّحاً حادثاً غيرَ خليّ عنه زماناً، وكذا مرجّحه ـ فلا خلل ولا انقطاع. فيلزم أن يكون العلل الغير المتناهية الممتنعة الاجتماع ـ التي لا تصوّر لثباتها، ولا إمكان لخللٍ من انقطاعٍ، أو ثباتٍ فيها ـ هي الحركات، وجميع الحركات لها انقطاع إلاّ الحركة الدوريّة الفلكيّة، فهي علّة حدوث الحادثات وعلّةُ عدمِ الحادثات أيضاً، فإنّ العدم في الوقت المعيّن أيضاً، لا بدّ له من مرجّح في ذلك الوقت: إمّا وجود ما لا ينبغي الذي عدمُه شرطٌ في وجود ذلك الحادث، أو عدم ما ينبغي الذي وجوده شرطٌ لوجود الحادث.

سؤال: إذا أمكن وجود عللٍ غير متناهيةٍ لا تجتمع، فلا حاجة إلى الانتهاء إلى علّةٍ ثابتةٍ هي واجبة الوجود.

جواب: العلل الحادثة لا تغني عن الحاجة إلى واجب الوجود، فإنّ الحركات حاملُها الذي هو جرمُها المتحرّك الثابتُ والنفسُ المحرِّكةُ وغيرهما من أمورٍ ثابتةٍ من الممكنات يحوج إلى مرجّحٍ ثابتٍ لا يتغيّر هو واجب الوجود، ولا شكّ أنّ في

العالم العنصريّ أموراً ثابتةً، وإن لم يكن إلاّ الهيولى، والجوهر المدرِك لذاته الذي لا يتبدّل في الإنسان. ثمّ كلّ حادثٍ ممّا وراء الحركة آنُ حدوثِه غيرُ آن بطلانه، وبين الآنَين زمانٌ هو زمان ثباتِه، وعلل الثبات مجتمعةٌ إذ لا يثبت الشيء مع زوال مُثبِته، وقد بُرهن على وجوب نهاية سلسلة العلل الحادثة، وأنّها تنتهي إلى واجب الوجود بذاته، وهو علّة وجود جميع الموجودات، وعلّةُ ثباتها إذ ما سواه من الثابت وغيرِ الثابت ممكنٌ، ومجموع الممكنات مفتقرٌ إليه فهو علّة الوجود والثباتِ للمجموع.

سؤال: الحركات الفلكيّة أيضاً حوادث، فلا بدّ لها من مرجّحاتٍ حادثةٍ. ولا يجوز أن يكون حركةُ فلكٍ، علّةً لحركةٍ أُخرى له. إذ لا يحصل الحركة الثانية إلاّ بعد بطلان الحركة الأولى، والحركة في دوامها مفتقرة إلى علّة، فكيف يكون علّتها ما قَبْلَها الباطلُ عند وجودها من الحركات؟ فلا بدّ من عللٍ أُخرى للحركات، فإن كانت حركاتٍ لفلكٍ آخر يعود الكلام إليه، فلا بدّ من نهاية المتحرّكات لنهاية الأجسام، وحركة المتحرّك الأعلى يعود إليها الكلام، فيستدعي طبقات من العلل والمعلولات لذوات متغيّرة مترتّبة غير متناهية مجتمعة، وهو محال.

جواب: لا يجوز أن يقال: إنّ الحركة المتقدّمة هي علّة مطلقة لحركةٍ متأخّرةٍ، بل كلّ فلكٍ له إرادةٌ كلّيّةٌ ثابتةٌ لحركةٍ كلّيّةٍ. وتعلم إن الذي قصدُه الحركةُ إلى موضعٍ يلزم من ضرورة إرادتُه لتلك الحركةِ، وإجماعُه إرادة حركات جزئيّة متعيّنة من الموضع الذي هو فيه، وإرادةُ كلّ خطوةٍ في تضاعيفِ المشيِ وتعيّنُ الحركةِ من تلك الخطوة، إنّما هي معلّلةٌ بالخطوةِ التي قبلَها من حيث لولا وصوله إلى موضعِ تلك الخطوةِ ما وصلت النوبة إليها، فالفلك له إرادةٌ كليّةٌ ثابتةٌ لحركةٍ مطلقةٍ، ثمّ تلك الإرادة الكلّية مع الوصولِ إلى نقطةٍ تُوجِب إرادةً جزئيّةً للحركة من تلك النقطة إلى نقطةٍ أُخرى، وتلك الحركة تكون علةَ الوصولِ إلى النقطة الأُخرى، ثمّ الوصول إلى تلك النقطة مع الإرادة الكلّيّة علةٌ لإرادةٍ جزئيّةٍ وحركةٍ جزئيّةٍ، فلا زالت الإرادةُ الكلّيّةُ مع الوصول إلى نقطةٍ علّةً لارادةٍ جزئيّةٍ لحركةٍ جزئيّةٍ، والحركةُ

الجزئيّةُ علّةً للوصول إلى نقطةٍ جزئيّةٍ أُخرى، هكذا إلى غير النهاية. ولا يتوقّف حركةٌ على إرادةٍ توقّفتْ نفسُها على تلك الحركة، بل على حركة أُخرى من نوعها، ولا وصول نقطةٍ مثلاً يتوقّف على حركةٍ توقّفت نفسُها عليه، بل على أُخرى من نوعها، فلا يلزم منه دور ممتنع.

(١٥٠) **ولولا أنّ** للافلاك إرادة كلّيّة مَا وجب تجدّدُ الإرادات والحركاتِ الجزئيّةِ على الدوام، فإنّه ما كان يلزم من الحركة إلى نقطةٍ وجودُ إرادةٍ جزئيّةٍ عن تلك النقطة إلى غيرها على تقدير عدم الإرادةِ الكلّيّة، وإذا كان لا يلزم من الوصول إلى نقطةِ الحركةُ عنها، فكان لتجدّدِ إرادةٍ أُخرى سببٌ ممّا فوقها، ولا بدّ من تغيّرِ ما فوقها حتى كان يجب عن تغيّرِ حالهِ تغيّرُ حالِ هذا، فإنّ الثابت لا يكون علّةً بذاته لأمورٍ غيرِ ثابتةٍ إلاّ بتوسّط أمرٍ غير ثابتٍ ويعود الكلام إليه. ولمّا استحال ذهاب الأمور المتغيّرة الثابتة الذات إلى غير النهاية مترتّبة في مراتب التأثير والعلّيّة، فلا بدّ من دورٍ في شيء ممّا يكون ممكناً، ولا بدّ وأن يجب استمرار ذلك الدور في الأشخاص المنتشرة على سبيل التبدّل والتعاقبِ بأمرٍ ثابتٍ وهو الإرادة الكلّيّة.

فلِحَركة الفلك علةٌ لها: جزءٌ ثابتٌ هي الإرادة الكلّيّة، وآخر غيرُ ثابتٍ وهي الإرادات الجزئية التي تلزم عن اراداتٍ كلّيّةٍ بسبب الوصول إلى نقطة نقطة جزئيّة. فالحركة الدائمة علّةُ حدوث الحادثات بأشخاصٍ مّا تُفرَض أجزاءً لها، وعلّةُ ثباتِ نسبتها إلى علل الثبات بمدّةٍ صنفيّةٍ، وتلك المدّة التي هي مدّة الثبات بعينِها تُقرِّبُه من انعقاد سبب الزوال. أما ترى أنّ حركة أَوجَبَتْ حدوث إنسانٍ وامتدّ عمره مدّةً، وتلك المدّة بعينها مُوجِبة لقربه من الحركة المُوجِبةِ لزوال الحياة عن بدنه؟

(١٥١) **وقد انحلّ** بهذا الكلام شكّ، وهو أنّ الحادث ـ إذا كان له ثباتٌ ـ فلا بدّ له من علّةِ ثباتٍ، ونسبةٍ له إلى علّةِ ثباتٍ، وتلك النسبة حادثةٌ لحدوثه. ثم تلك النسبة ثابتة، فلها سببُ حدوثٍ وثباتٍ، ونسبةٌ أُخرى إلى علّة ثباتها، فلكلِّ نسبةٍ إلى علّة ثباتٍ علّةُ ثباتٍ ونسبةُ إلى تلك علّة الثبات، وحال تلك النسبة تارةً أُخرى حال الأولَى، ويذهب عللُ الثبات إلى غير النهاية. فهذا الشكّ حَلُّوه بالحركة

الدائمة لنسبة الثبات بصنفها، المقرّبّةِ لعلّةِ زواله، المتبدّلةِ بما يُفرَض لها أجزاءً شخصيّةً، المستغنيّة في ثبات ذلك الصنف عن علّةٍ أُخرى مثبِتةٍ.

(١٥٢) **بحث وتحصيل**: والحق إن هذا الشكّ لا يجب أن يدفع بهذا، فإنّه يعود بعينه في الأمور الغير الحادثة من الأزليّات، فإنّ عللها ثابتةٌ ولها نسبةٌ، والنسبة شيء مّا ممكنٌ، فيحتاج إلى علّةٍ مّا كيف كانت، فلها نسبة إلى علّتها، والنسبة الثانية أيضاً ممكنة محتاجة إلى علّةٍ، ولها نسبة أُخرى ويذهب إلى غير النهاية. وأَمّا إذا أُخذتْ هذه الأشياء اعتباراتٍ ذهنيّةً لا يحتاج إلى هذا التكلّف، أو يمنَع أنّ للنسبة نسبةً كما هو مشهور في الكتب، إلاّ أنّ المشهور ربّما يُورَد عليه أنّ النسبة التي بين الشيئين لا يغني ذاتُها عن نسبة نفسها ـ من حيث إمكانها ـ إلى علّةٍ مرجّحةٍ لوجودها، وتلك النسبة ـ بحسب العلّيّة والثبات ـ ليست كون النسبة واقعةً بين أمرَين ـ لا بحسب النظر إلى العلّيّة وثبات الوجود ـ. وفي الجملة ليس حلّ هذا الكلام إلاّ بمنعِ انّ للنسبة نسبة محوجة إلى علّةٍ خارجيّةٍ، ومن القسطاس ينحلّ أمثال هذا على ما ذكرناه.

(١٥٣) **وإذا عرفتَ** هذا فاعلم إنّ الحركة قد تكون علّةً لحركةٍ أُخرى على وجهّين: **أحدهما**: بأن تُعِدّ القوةً المحرّكة لتحصيل حركةٍ ثانيةٍ لتغيّرِ حالٍ عليها، كما فعلتْ في ما ذكرنا من الاتّصال إلى نقطةٍ، فوَجَبَ تحريك النفس عنها إلى غيرها، وبمثل هذا الطريق يصحّ أن يكون علّةٌ متقدّمةٌ فانيةٌ علّةً لحركةٍ لاحقةٍ، وفي موضوعٍ نفسها لا تُتصوّر إلاّ كذا.

والثاني: أَن يكون حركتَا شيئَين ـ العلّة والمعلول ـ معاً بالزمان، ويتقدّم الحركة التي هي العلّة على الحركة التي هي المعلولة بالذات أو بالطبع، كحركة الإصبع والخاتم. وكما يُتوهّم من حركة الشمس وحركة الشعاع.

سؤال: أوجبتم للفلك اراداتٍ جزئيّةً من نقطةٍ جزئيّةٍ إلى مثلها، وليس حال الفلك كحالنا: فإنّ لنا خطواتٍ، يتعيّن اراداتُنا الجزئيّة بالخطوات وما يجري مجراها، والفلك أوضاعه متشابهةٌ، فليس ما يُفرَض منتهى حركةٍ جزئية من نقطةٍ أَوْلَى من غيره.

جواب: هذه النقطة لا يعنى بها النقطة التي عرفتَ حالَها والبحثَ عليها، والافلاك وإن كانت أجرامها متساويةً نسبةً مَا يُفرَض لها أجزاءَ أوضاعٍ تختلف بمقابلةِ ما تحتها، ولولم يكن إلاّ مقابلات وتربيعات وتسديسات وغيرها من المناسبات الكوكبيّة لَكفى اختلافَ الإرادات الجزئيّة عليها وتعيُّنَها بها.

(١٥٤) **تمهيد وبحث**: وإذا علمتَ أن كلّ حادثٍ يستدعي عللاً حادثةً غير متناهية، فاعلم إنّا قد نسمّي في كتبنا اقتداءً بالقدماء أموراً «اتّفاقيّة» ولا نعني بها أنّها واقعةٌ في الوجود دون مرجّح، بل نعني بها كلّ ما يلحق بماهيّةٍ لا لذاتها ممّا يختلف به أشخاصُها. وتعلم إنّ الأشخاص المشتركة في ماهيّةٍ نوعيّةٍ إذا اختلفتْ بأمورٍ خارجيّةٍ ليست تلك الأمورُ مُقتضَى ذاتِها وإلاّ اتّفق. والعلل الثابتة إذا كان مستوياً نسبةُ الأشخاص إليها ليس بعضُ الأشخاص ـ بحسب الماهيّة النوعيّة ـ أَوْلَى بعارضٍ من غيرها، فإن كان الفاعل واحداً والماهيّة النوعيّة واحدةً لا يتخصّص البعض منه بأمرٍ دون البعض، فكلّ أمرٍ اتّفاقيّ له أسباب غير متناهية ـ أي الذي يلحق أشخاصَ الماهيّة القابلة للكون والفسادِ وما يتعلّق بها من الحادثات ـ وتميّز بعضها عن بعضٍ، لا بدّ له من عللٍ غير متناهية سماويةٍ.

وإذا كان المرجّحُ الوقتَ، فالاتّفاقيّات كلّها واقعةٌ تحت الزمان، وكلّ لاحقٍ مميّزٍ لأشخاصٍ كثيرةٍ من نوعٍ واحدٍ عنصريٍّ يجب أن يكون حادثاً حدوثًا زمانيّاً، ولا ينبغي أن يقال: ـ كما قد يقال: ـ «إنّ كلّ لاحق بماهيّة، فَعن ابتداء زمانيٍّ» إلاّ أَن يُعنَى باللّاحق الحادثُ الزمانيُّ، وحينئذٍ يستغنى عن الحجّة، بل ولا يستحسن أيضاً أن يقال «كلّ حادث زمانيٌّ فله ابتداءٌ زمانيٌّ» فإنّه شيء واحد، وأَما إذا عُنِي باللّاحق ما يُوجَد للماهيّة لا بناءً على اقتضاء ذاتِها وماهيّتها ـ وهو المتعيّن في قولهم: «إنّ الموجود الذي ماهيّته أنّيّتُه إن يكثر لا يمتاز جزئيٌّ منه عن آخر إلاّ بلاحقٍ، وكلّ لاحقٍ فعن ابتداءٍ زمانيٍّ» ففي كلّ موضعٍ مِثل هذا لا يعنون به إلاّ كلّ ما يوجد للماهيّة بسببٍ خارجٍ ولا يلزم، فإنّ التصوّرات الكلّيّة للنفوس الفلكيّة وللعقول كلّها أمورٌ زائدةٌ على ماهيّاتها واجبة بأسبابٍ خارجةٍ، بل المقدار للفلك

على ما قرّر في الكتب ـ أنه لو كان مقدارُ شيءٍ مُقتضَى ذاتِه لكان لجزئه مقدارُ كلّه وهو محال ـ ومع أنّ له سبباً هو عارضٌ للماهيّة غيرُ لازمٍ عنها لذاتها دائمٌ، وكذلك وجوب وجود العقول على قاعدتهم المشهورة، وكذلك اختصاص الكواكب بموضعٍ من الفلك متعيّنٍ سيّما الثوابت بمواضعَ من فلكٍ واحدٍ متشابهٍ، بل يجب أن يذكر كما ذكرنا.

(١٥٥) **وتعلم** أيضاً أنّ ارادتنا قد تحصل لِدَواعٍ تحصل، ثم يتأخّر حصولُ ذلك الفعل مع حصول إرادةٍ مّا، وعزيمةٍ وقيامِ الداعي، ثم يجزم الإرادةُ بَغْتَةً مِن تِلقاء أنفسنا في كثير من الأوقات من دون وجود سببٍ طبيعيٍّ أو مددٍ لداعِيه، فحصول ذلك الجزم في الإرادة ـ بعد سبقِ إرادةٍ ودَواعٍ، وأسبابٍ أرضيّةٍ كانت خليّةً عن تعقّب الفعل ـ لا بدّ وأن يكون له سببٌ حادثٌ يعود إليه الكلام، وليس أيضاً إلاّ من أمرٍ سماويٍّ، وكذلك جميع إِراداتنا وإقداماتنا وإِحجاماتنا. فإذًا ظهر أنّ أفعالنا مرتبطةٌ بإراداتنا وإراداتُنا ليست مرتبطةً بإراداتِنا، فجميع الأشياء من أفعالنا مرتبطةٌ بالأمر العالي، فمقدوراتُنا ـ من حيث توقّفها على أشواق وإرادات وجوازم اتّفاقيّة ـ معلّلةٌ بالسماويّات من وجهٍ ليست مقدورةً لنا، أي لا تقع تحت قدرنا الاّ بانعقاد أسبابٍ سماويّةٍ.

[٣]

فصل

«في أنّ العقل يحرّك الفلك بالتشويق»

(١٥٦) **وإذا عُلم** إنّ للفلك إرادات جزئيّة، وتحريكات جزئيّة، وإن الرأي الكلّيّ لا ينبعث عنه إراداتٌ جزئيّةٌ إلاّ لأسبابٍ خارجةٍ، فالعقل لا يحرّك الفلك تحريكًا على سبيل المباشرة، كيف والحركة الجزئيّة محتاجة إلى إرادةٍ جزئيّةٍ وحدودٍ جزئيّةٍ! والحركة من ج إلى ب ومن ب إلى د، فلا بدّ من تخيّل حدود جزئيّة. ثم العقل إذا عُني به الذات المجرّدة عن المادّة وعلائقِها وتدبيراتِها فلا يصحّ

أن يحرّك مباشرةً وتصريفاً من نقطةٍ إلى نقطةٍ بإراداتٍ جزئيّةٍ، فإنّه حينئذ لا يكون عقلاً. فهذا الجوهر إذا كان محرّكاً يجب أن يكون تحريكُه بالتشويق.

[٤]
فصل
«في أبحاث تتعلّق بالحدوث الذاتيّ والحدوث الزمانيّ»

(١٥٧) **قال المحصّلون**: إنّ واجب الوجود إذا كان مرجّحاً لوجود ما سواه، ولا يتقدّم على جميع الممكنات غيرُ ذاتّه، او يُفرَض صفةً لذاته ـ على ما يتوهّم العامّة من أنّ له صفات واجبة الوجود ـ والمرجّح دائمٌ فيدوم الترجيح. وإن حصل هو وما يُفرَض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو موجباً لوجود الممكنات بحيث لم يتوقّف على غيره، بل لا بدّ من أمر يتجدّد ـ أيّ شيء كان ـ. وكلامنا في ما قَبْلَ جميعِ الحادثات، وليس غير ذاته، فإن لم يرجَح دائماً لا يرجَح أبدًا، فما كان يحصل منه شيءٌ أبداً. ولمّا حصل ولم يتقدّم على جميع الموجودات الممكنة غيرُه، فلا يتوقّف على غيره. وإذ لم يتوقف على غيره فيجب به نفسه، وهو دائم، فيدوم الترجيح.

وظنّ بعض الناس أنّه إذا فُرض أنّ واجب الوجود يفعل بالإرادة يندفع البرهان، ولم يعلم إنّ الإرادة. أو ألف صفةٍ تفرض دائمة واجبة الوجود كلّها، فمَهْما كانت دائمةً، ولا يتوقّف الأمر على غيرها فيدوم الترجيح بدوامِها. وإن فُرض أمرٌ مّا حادثٌ من إرادة أو قدرةٍ أو وقتٍ، فيعود الكلام إلى حدوثِ ما يتجدّد وجوده، وارتفاعِ ما ينبغي أن يرتفع، كيف والإرادة والقدرة الحادثة هي مأخوذة في هذا البيان من جملة الممكنات التي لا يتقدّمها إلاّ واجب الوجود! وهو دائم فيدوم الترجيح.

وظنّ هذا المتوهّم أنّ الحكماء إنّما يطلقون تقدّم الشيء بالذات إذا كان عريّاً عن الصفات، بل علّة الشيء التامّة، وإن كانت مركّبةً من أجزاء كثيرة ـ من إرادةٍ

وداعيةٍ وآلةٍ وغيرها ـ مجموع تلك العلّة إذا تمّت يجب بها المعلول ولا يتقدّم إلاّ بالذات، وأمرُ الصفات مسئلةٌ أُخرى، وهذه لا تعلّق لها بتلك المسئلة. ـ والذي حكى هذا البرهان عن الحكماء ـ على أنّ وقوع الأشياء منه في حال ليس أَوْلَى من حالٍ ـ سها في النقل إذ لا حال في ما يُفرَض قبلَ جميعِ الممكنات، بل جميع الأحوال من الممكنات التي لا يتقدّمها إلاّ واجب الوجود. ولا حاجة في هذا البرهان إلى الرجوع إلى الأولويَّة، بل يكفي أنه إذا لم يتقدّم على جميع الممكنات إلاّ هو، فلا يتوقّف على غيره، وإذا دام ما لا يتوقّف الشيء على غيره، فيدوم ذلك الشيء.

(١٥٨) **وأمّا الذي** يعتصم به المخالفون لهذه القاعدة فحججٌ منها قولهم: «إن الماضي انتهى إلى الآن وما تناهى، فقد انتهى». وهذه بيّنة الخلل، فإنّ الماضي ما انتهى إلى الآن بحيث أنّه نهايته التي لا نهاية بعدها. ثم الكلام في أوّل الماضي لا في آخره، كما إن المستقبل يُؤخَذ الآن مبدأه ولا آخر له، فالماضي يُتوهّم الآن آخره، ولا أوّل له. وربّما فرقوا بين الماضي والمستقبل بأشياء ركيكة يجب أن يستحي من حكايتها.

منها أنّ القائل إذا قال: «لا أعطيك درهماً إلاّ وأعطيك قبلَه آخر» أنّه لا يتأتّى الايتاء بخلاف ما يقول: «لا أعطيك درهمًا إلاّ وأعطيك بعده آخر»، فإنه يصحّ الايتاء. وهذا يشبه تعليلَ مانعِ الفرس عن المستعير، «بأنه كُمَيْت فلا يستعار!» ومن شأنهم التعليل في الجمع والفرق بأمور لا مَدخل لها، فأيّ تعلّق لحديث الدرهم بالنهاية واللّانهاية؟ ثم إن امتناع «ما لا يُعطَى إلاّ وأُعطِي قبلَه» حيث امتنع، إنّما هو للدور لا للماضي ولا للمستقبل، ثم الرجوع إلى مسئلة الطلاق في المسئلة الحقيقيّة التي هي الخطب الاصمّ الذي ﴿يَجۡعَلُ ٱلۡوِلۡدَٰنَ شِيبًا﴾[1] هل هو إلاّ قَرع الرأس بالحديد؟

---

(١) سورة المزمل، الآية: ١٧.

ومن جملة ما يحتجّون به قولهم: «إنّ الحركات آحادها حادثةٌ مسبوقة العدم، فيكون الكلّ كذا» ـ وهذا ـ مع أن فيه أَخْذَ كلّ واحدٍ مكانَ الكلّ وهو غلط عرّفناك في ما سبق ـ يُبتنى على كلٍّ مجموعيٍّ لشيء يستحيل أن يكون له كلٌّ وهو الحركات، وقد سبق فصل في «ما يصحّ» التناهي واللّاتناهي عليه.

وممّا يحتجّون به قولهم: «لوصحّت اللّانهاية في الحوادث الماضية لتوقّف كلّ حادثٍ على ما لا يتناهي وهو محال» ـ، وليست بصحيحةٍ أيضاً، فإنّ الممتنع من التوقّف على الغير المتناهي ما يكون الشيء متوقّفاً على ما لا يتناهي ولم يحصل بعدُ، وظاهرٌ إنّ الذي لا يكون إلاّ بعدَ وجودِ ما لا يتناهى في المستقبل لا يصحّ وقوعه. وأَمّا في الماضي، فلم يكن حالةٌ كان فيها الغير المتناهي ـ الذي يتوقّف عليه حادثٌ ـ معدوماً فحصل بعد ذلك، وحصل بعده الحادث، إذ ما من وقتٍ يُفرَض إلاّ وكان مسبوقاً بما لا يتناهى، ولا يأتي بعده ممّا يتوقّف على حركات إلاّ ويتوقّف على ما يتناهى لا على ما لا يتناهى.

وإن عُني بهذا التوقّف أنّه لا يقع شيء من الحوادث إلاّ بعد ما لا يتناهى فهو نفس محلّ النزاع! فإنّ الحكيم مذهبه أنّه لا يقع حادثٌ إلاّ ويسبقه حوادث لا تتناهى، ولا يصحّ وقوعه إلاّ كذا، فكيف يجعل محلّ النزاع حجّةً يثبت نفسه؟

وممّا يحتجّون به ما أخذوا من برهان تناهي الأبعاد: إنّا نجمع الماضي ونضمّ إليه سنةً من المستقبل، فنأخذه على جهته مبلغاً، ومع الزيادة مبلغاً آخر، ونقابل بينهما، فلا بدّ من التفاوت، فيزيد أحدُ المبلغَين على الآخر بقدرٍ متناهٍ، وما زاد على الشيء بمتناهٍ فهو متناهٍ.

وإذا علمتَ إنّ الحركات لا كلّ لها وأنّها يستحيل اجتماعها، فكلّ ما يُبتنى على اجتماعها المستحيل لا يصحّ، وإنما صحّت اللّانهاية في الحركات لاستحالة اجتماعها، فكيف يصحّ فرضُ وقوع اجتماعها المستحيل ليمتنع ـ بوقوع الاجتماع المستحيل ـ اللّانهاية التي كانت صحّتها لاستحالته؟ فهو فرضٌ يُبتنى على المستحيل من جهة استحالته، ولا يصحّ ذلك كما اشرنا إليه.

(١٥٩) **ومن جملة** ما يحتجّون به: ضمّ مبلغ إلى النفوس الناطقة، ويتمّمون العمل على ما ذكرنا في الحركة، وقد أشرنا في فصل التناهي واللّاتناهي ما فيه كفاية في حلّ هوساتِهم.

وممّا يتأتّى لهم أن يفطنوا له الاحتجاج به إنّ النفوس الناطقة الماضية مجموعُها يجب أن يكون مسبوقَ العدم لأنّ المجموع معلول الآحاد والآحاد مسبوقة العدم ـ إذ ليس في النفوس الناطقة الماضية إلاّ حادثٌ حدوثاً زمانيّاً ـ وإذا كانت العللُ مسبوقة العدم سبقاً زمانيّاً، فكذلك المعلول الذي هو المجموع. ـ وهذا وإن كان أقربَ ممّا سبق، وليس اقتصاراً على مجرَّد تعديةِ حكم كلٍّ واحدٍ على الكلّ بل احتجاج بحدوث العلّة على حدوث المعلول، إلاّ أنّه لا ينتجز غرضه من هذا. فإنّ النفوس الناطقة إذا أُخذ من آحادها مجموعٌ، فكلَّ وقتٍ يزداد فيها واحدٌ يحدث معه مجموعُ آخر غيرُ الذي كان قبله، فإنّ أشياء إذا أُخذت مع شيء يكون المجموعُ الذي معه غيرَ المجموع الذي دونه. فإذا تبدّل المجموع بحدوث كلّ واحدٍ فكلَّ وقتٍ يحدث للنفوس مجموعُ آخر ـ حدوثاً زمانيّاً ـ لم يكن ذلك المجموع قبله لحدوثِ واحدٍ حصل المجموعُ الآخر بحدوثه. ولا يلزم من حدوث مجموعٍ كلَّ وقتٍ أن يكون وقتٌ ما كان منها فيه شيء واقعاً أصلاً، بل كلّ مجموع منها يُوجَد وقتٌ ما كان ذلك المجموع بعينه موجوداً فيه، وذلك قبلَ وجود الواحد الذي حصل بحدوثه ذلك المجموع، ولا يدلّ ذلك على نهاية اعدادِها. وهذه النفوس لا ربط لبعضها ببعضٍ، فلا مجموع لها حقيقيّاً، وليس للذهن عدُّها، فلا مجموع أصلاً، فبطلت الحجّة.

واعلم أنّه إذا كان العدد اعتباريّاً لا وجود له بالفعل في الأعيان، فكلّ ما لا يعدّه العادّ بالفعل ليس بمعدودٍ، والنفوس الناطقة يستحيل أن يعدّها عادّ، فلا يصحّ أن يقال أنّها محصورة في عدد بوجهٍ من الوجوه، وهي بحيث لو عدّها عادّ أبدَ الدهرِ ما انتهى تعديدُه لها بحيث يكون آتياً على الكلّ، وقد سبق هذا أيضاً.

ثم هب أنهم اثبتوا أنّ النفوس الناطقة الماضية متناهية العدد، وأنّه كان زمانٌ

لم يُوجَد فيه نفسٌ نطقيّةٌ ولا إنسانٌ، فلِماذا يدلّ هذا على حدوث العالم؟ فإنّ القوم يجوّزون أن يأتي دورٌ يحدث فيه من الحيوانات ما لم يكن قطّ ولا يكون بعده أبداً، والإنسان يكون من تلك الجملة.

(١٦٠) **وممّا يحتجّ به** بعضُ المتقدّمين ـ ممّن يموّه على النصارى ـ أنّ العالم متناهي القوة، وكلّ متناهي القوة متناهي البقاء، وكلّ متناهي البقاء يستحيل أن يكون أزليّاً، فالعالم يستحيل أن يكون أزليّاً، وتقرّر أنّ العالم متناهي قوة البقاء بأنّ العالم مجموع الأجسام المتناهية، وقد بُيّن أنّ قوى الأجسام متناهية الأثر.

وهذه الحجّة ليست بصحيحة، ومن جملة وجوه فسادها: أنّه يجوز أن يكون شيء متناه القوة وغير متناه البقاء لا لذاته ولا لقوتِه بل لأنّ علّة ذاتِه دائمةٌ، وهو يمدّها بالقوة الغير المتناهيةِ للآثار والحركاتِ وغيرها.

وأيضاً العنصريّات إذا كانت متناهيةَ القوى وليس في قوتها الدوامُ كانت قابلةَ للفساد، وأَمّا الاجرام السماويّة فقواها المدبّرة نفوسُها، وسنبرهن على أنّها ناطقة مجرّدة. والحجّة التي يذكرها المشّاؤون ويعتمدها هذا القائل مبنيةٌ على قسمة الجسم على ما أشرنا إليها، وذلك لا يصحّ توجّهها في النفوس الناطقة المدبّرة للسماويّات. والجواب الأول هو العمدة.

(١٦١) **وإذا علمتَ** ما سبق، فاعلم أنّ قولهم: «العالم لا يخلو من الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبق الحوادث، وكلّ ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، فالعالم حادث» ـ في مقدّماته أصنافٌ من الخلل.

أمّا المقدّمة الأُولَى: ـ وهي قولهم: «العالم لا يخلو عن الحوادث» ـ صحيحةٌ إذا عنوا بالعالم مجموعَ الأجسام، فإنّه لا يخلو عن حركات وغيرها. وإن عنوا ـ كما يقولون ـ ما سوى واجب الوجود، ففي الموجودات أمورٌ قام البرهان على وجودها ـ وهي العقول ـ لا تتغيّر أصلاً، فيكون المقدّمة الأُولى أيضاً باطلة منقوضة.

وأمّا المقدّمة الثانية: ـ وهو أن «ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها» ـ ففيها

خلل، فإنّه إن عُني به أَن ما لا يسبق آحادَ الحوادث لا يسبق واحداً واحداً منها فهو لغوٌ، فإنّ معناهما واحدٌ، والعالم لا يصحّ فيه أن يقال: أنّه لا يسبق الآحاد، فإنّ من البيّن أنّه متقدّم على كلّ واحدٍ واحدٍ من الحوادث بالضرورة.

وإن عُني به أنّه لا يسبق جميعَ الحوادث، فالحوادث لا جميعَ لها أصلاً حتى يسبقها شيءٌ!

ثم إذا سُلّمت هذه فقوله في المقدّمة الأُخرى أن «ما لا يسبق الحوادث فهو حادثٌ» هو نفس محلّ النزاع، فإنّه ـ على مذهب الخصم ـ لا يصحّ خلوّ الاجرام الفلكيّة عن الحركات أصلاً، ولا تسبقها سبقاً زمانيّاً، أي ما خلتْ عن الحركة قطّ، وإن كان المتحرَك يتقدّم على الحركة تقدّماً ذاتيّاً، فيحتاجون ههنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث، وقد سبق المباحثة فيه.

(١٦٢) وربّما إن حُقّق عليهم يصعب لهم الاعراب عن مذهبهم وعن محلّ الخلاف، فإنّهم إن قالوا: «العالم حادثٌ» فخصمهم يسلّم ذلك، فإنّ العالم عنده حادثٌ حدوثاً ذاتيّاً، أي: لا استحقاقُ وجودِه متقدّمٌ عقلاً على استحقاق وجوده، فإنّ استحقاق الوجود الممكن من غيره، وهو مشروط باللّااستحقاق من نفسه، وما للشيء من ذاته يتقدّم على ما له من غيره، فـ«أن لا يكونَ له وجودٌ متقدّمٌ عقلاً على «أن يكونَ له وجودٌ»، وهو الحدث الذاتيّ.

وإن عُني به الحدث الزمانيّ ـ بمعنى أنّه يسبقه عدمٌ زمانيٌّ ـ فالقائلون بالحدث لا يمكنهم أن يقولوا ذلك، لأنّ عندهم العالَم جملةُ ما سوى البارئ، والزمان من جملة العالم، فلا يتقدّم على العالَم ليكون سبق العدم على العالم زمانيّاً، فليس ألاّ سبق غير زمانيّ.

والفلاسفة قائلون بهذا ويثبتون له. ـ وإن أبى عن مذهبه بأنّ العالم ليس بقديم، فيقول الفيلسوف أيضاً أنّه ليس بقديم لأنّه ليس بواجب الوجود في ذاته، فإنّ معنى القِدَم عنده ذلك.

وإن قال: «إنّ العالم ليس بدائم» فيقال «ماذا تعني بالدائم؟» فإنّ الدائم قد

يُعنَى به مستمرّ الوجود زماناً طويلاً، ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه.

وإن قال: «عنيتُ أنّه كان وقتٌ لم يكن فيه العالم» ـ فهو مخالف لمذهبه، إذ ليس قبل العالَم وقتٌ لم يكن فيه العالم.

وإن قال: «أعني أنّه ليس بأزليّ» ـ يستفسر الأزليّ أيضاً كما سبق في الدائم، فإنّ الأزليّ إذا عُني به واجب الوجود فلا أزليّ إلاّ واحد.

وإن قال: «أعني أنّ حوادثه في الماضي متناهية» ـ فليس بالاتّفاق لها مجموعٌ ليكون متناهياً أو غيرَ متناهٍ.

فإن قال: «الذي في الذه متناهٍ» يُسلّم له أنّ القدر الذي حصل في ذهنه من اعداد الحركات متناهٍ، ولكن لا يلزم من ذلك توقّف وجودِ العالَم على غير ذاتِ البارئ. ثم إذا فُرض لها مجموعٌ مّا فهي ـ من حيث إمكانها ـ متناهية إلى علّتها، وهو معنى كلام **افلاطون**، والحكماء قائلون به كلّهم.

وإن قال: «أعني بالحدوث أنّه كان معدوماً فوُجِد».

فيقال: «كان زمانٌ، أو سبق غيرُ زمانيٍ؟» فإن استروح إلى السبق الزمانيّ، فهو مخالف مذهبه. وإن استروح إلى السبق الغير الزمانيّ، فالخصم قائل به، فإنّ الفيلسوف معترف بأنّ عدم الممكن متقدّمٌ تقدّماً مّا على وجوده.

وإن قال: «أعني بأنّ البارئ متقدّم على العالَم بحيث بينه وبين العالم زمانٌ» فليس هذا مذهبه، إذ ليس قبل جميع العالم شيء عنده أيضاً غير البارئ، وهو مذهب الحكيم، والبارئ متقدّم على العالم، وليس بتقدّمٍ زمانيٍّ، فيتعيّن التقدّم الحقيقيّ الذي هو في الحقيقة تقدّم، وهو التقدّم العلّيّ، وهو مذهب الحكماء.

فلا يتعيّن النزاع ههنا، إلاّ بان يقول أحد الخصمَين: «أنّه توقّف العالَم على غير البارئ، ولم يكفِ في وجوده ذاته وصفاتُه» ـ ويقول الآخر «يكفي» وحينئذ يتبيّن المشرِك من غير المشرك!

(١٦٣) ومسئلة إبطال التعطيل وإثبات تفرّد البارئ بالإبداع دون سانح حادث هو من أعظم أُمّهات المسائل والعلوم، حتى إذا علم الإنسانُ هذه، وعلم تجرّدَ

النفس عن المادّة وبقاءها بعد البدن، ووجودَ مفارقاتٍ مّا بعد معرفة واجب الوجود ووحدانيّته فقد حصّل من العلم أمراً كبيراً، لا يبالي بما يفوته من العلوم ومسائلها، ولم يبق له إلاّ التمسّك بطرائق التجريد ليشاهدَ أموراً حقّيّة روحانيّةً.

وهذه المسئلة إذا أُحكِمتْ وعُلم أسباب حدوثِ الحادثاتِ فقد تمهّدت قواعدُ العلوم الحقيقيّة أشدَّ تمهيداً بأَوْضَحِ طريقة، فإن الناس كانوا يتحيّرون في أنّ واجب الوجود إذا لم يتغيّر فكيف يحصل الحوادث؟ حتى أتى على تحقيقها **الحكيم ارسطاطاليس**، وباحَثَ فيها أتمّ بحثٍ، وبقيت بحيث تكاد تسبق الفطريّاتِ لوضوحها. وإن كان أصل المسئلة موروثة من الأقدمين وإجمالاتٍ لهم، ولكنّ هذا التفصيل منه أُخِذَ. ولا يكون الإنسان باحثاً حتّى يتيقّن هذه المسئلة وأَخَواتها، وإذا ثبتت هذه المسئلةُ صحّ البحث، وإن ارتفعت ارتفع البحث. فإنّ القدرة العبثيّة لا يبقى معها كلام، ولا يأمن الإنسان أن يُخْلَق جزافاً فيه أمورٌ تدفع النظرَ، وكلَّ وقتٍ يُخلَق أمورٌ لا تُعلَّل، فلا يبقى معها أمرٌ معقولٌ، وربّما يُخلَق فيه معنىً يُرِي الشيءَ على خلاف ما هو عليه، وإذا مكنّتِ القدرة العبثيّة ارتفع الاعتمادُ عن المحسوسات أيضاً.

وبهذه المسئلة يتبيّن أنّ الاجرام الفلكيّة العلويّة ثابتة متأبّية عن الكون والفساد لدوام الحركات، وحال أبديّة الوجود لعدم التغيّر كحال الأزليّة لعدم التغيّر. وهذا القدر كافٍ في هذا الباب.

المشرع السادس

في الجود والغِنَى وإشارة إلى مبادئ الوجود وحركات الافلاك وترتيب الوجود والخير والشرّ

[١]
فصل
«في بيان أنّ واجب الوجود لا يكون لفعله علّة غائيّة»

(١٦٤) وممّا قُسم إليه الوجود أنّ الموجود إمّا أن يكون غنيّاً أو فقيراً. والغَنِيّ المطلق ما لا يحتاج إلى غيره في ذاته ولا كمالٍ لذاته كيف كان، وإنّ الفقير هو الذي يتوقّف منه على غيره إمّا ذاتُه وإمّا كمالٌ لذاته. وإنّ كلّ عادمِ كمالٍ فقيرٌ، والمَلِك الحقّ هو الذي له ذاتُ كلِّ شيءٍ من جميع الوجوه، ويلزم من ذلك أن لا يكون ذاتُه لشيءٍ حتى إن كان ذاتُه لشيءٍ فليس ذاتُ جميع الأشياء له مطلقاً، والذي يَملِك ذاتَه من جهة، ما يَملِك ليس بمملوكٍ له، فالملك المطلق لا يصحّ أن يكون ذاتُه لشيءٍ، ولا يصحّ أن يكون غَنِيٌّ مطلقٌ إلاّ ما هو مَلِكٌ مطلقٌ لجميع الأشياء، حتى لو ساواه غيرُه في الغِنَى كان افتقارُه إلى ذلك الغَنِيّ أَوْلَى لذلك الغَنيّ وأتمّ، وإذا لم يفتقر إليه يكون ذلك الغَنِيُّ عادمَ كمالٍ مّا، فلا يكون غَنِيّاً مطلقاً. فإن كان في الوجود غَنِيٌّ مطلقٌ، أو مَلِكٌ مطلقٌ، فيجب أن يكون واحداً، وهو واجب الوجود، وغيره ممكنٌ.

ومن ضرورة قسمة الوجود إلى واجب وممكنٍ اقتسم إلى علّة ومعلول، واقتسم إلى مالك ومملوكٍ، وغنيٍّ وفقيرٍ، وحاصل الغِنَى يرجع إلى وجوب الوجود من جميع الجهات، وحاصل الفقر إلى الإمكان أو ما يصحّحه الإمكان.

والجود إفادة ما ينبغي لشيءٍ لا لغرضٍ، فالواهب لِما لا يليق ولا ينتفع به الموهوبُ له ليس بجَوادٍ، والواهب لما ينبغي إذا طلب عوضَه ـ حمداً أو ثناءً أو تخلّصاً عن مذمّةٍ ـ فهو معاملٌ مستعيضٌ غيرُ جوادٍ، لأنّه أعطى شيئاً ليتحصّل على ما هو أطيَبُ له وألذّ. ومَن كان الأَوْلَى به فعلُ شيءٍ، فإذا لم يفعل فكان عادمَ كمالٍ، فلا بدّ من فعله حتى يحصل له ذلك الأَوْلَى. وكلّ ما هو أَوْلَى لشيءٍ فهو كماله، وكل! ما يتوقّف كماله على أمرٍ مّا فهو فقير. وكلّ مريد ومختارٍ لأحدِ طرفَي نقيضٍ، لا بدّ وأن يترجّح أحدهُما عنده، فإنّه إن لم يترجّح، فنسبة الشيء إليه إمكانيّة، ولا يقع الممكن دون ترجّحٍ مّا، والشيء وإن فُرض خيراً في نفسه ما لم يكن فعلُه أَوْلَى بالمختار لا يختاره.

(١٦٥) **والذي يقال**: «إنّ الإرادة تخصيص أحد الجانبَين المتساويَين بالوقوع، لا بناءً على أَوْلَوِيّة، بل لأنّ من خاصّيّة الإرادة تخصيص أحدِ المثلَين من دون الحاجة إلى ترجّح، ولا يسأل عن اللّمّيّة، فإن لوازم الماهيّات لا تُعلّل» ـ كلام لا حاصل له، فإنّ الإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليها سواءً لا تتخصّص بأحد الجانبَين إلاّ بمرجّح، إذ لا يقع الممكن إلاّ بمرجّح.

وأمّا الخاصّيّة التي يقولونها فهو هَوَسٌ، أليس لو اختارت الجانب الآخر ـ الذي فُرض مساوياً لهذا الجانب ـ كانت تحصل هذه الخاصّيّة؟

ثمّ تعلُّق الإرادة بشيءٍ ـ مع إن النسبة كانت على الجانبّين سواءً ـ هذيانٌ، فإنّ الإرادة ما حصلت أوّلاً إرادةً لا لشيءٍ، ثم تعلّقت بشيءٍ. فإنّ المريد لا يُريد أيَّ شيءٍ يتّفق، ولا يكون له إرادة غير مضافة إلى شيءٍ أصلاً.

ثمّ قد يعرض لتلك الإرادة التخصّصُ ببعض جهات الإمكان، بل إذا وقع التصوّر وحصل إدراكُ ترجّحِ أحدِ الجانبَين يحصل إرادةٌ متخصّصةٌ بأحدهما،

فالترجّح متقدّم على الإرادة.

وإذا علمتَ أنّ كلّ مختار لا بدّ في اختياره أحدَ طرفَي وجودِ شيءٍ من ترجّح، وأن يكون ذلك الراجح راجحاً عنده وأَوْلَى به، فيجب أن يكون فعلُ الغنيّ المطلق أعلى من أن يكون بإرادةٍ، إذ لا يُتصوّر أن يكون أمرٌ أَوْلَى بالغنيّ ويتعلّق بشيءٍ، فيكون الغنيّ المطلق فقيراً ـ في حصول الأَوْلَى له ـ إلى ذلك الشيء، فليس بغنيّ حقاً.

(١٦٦) **بحث وتحصيل**: وإذا ثبت هذا فاعلم أنّ مَن يسلّم هذه القاعدة ليس له أن يرجع بعدها فيقول: «إنّ واجب الوجود لِفعله غايةٌ» إلاّ أن يعني بالغاية ما ينتهي إليه الفعل، أو أشرف ما ينتهي إليه الفعل، وذلك ليس بعلّةٍ غائيّةٍ لِفعله.

وفي الجملة ليس للمعترف بهذه القاعدة أن يستروح إلى أنّ طبقات العين أَوجَدها البارئ للابصار، والرِجلَ للمشي على إن كان المشي علّةً غائيّةً وتصوّرُها كان علّةً لعلّيّةِ الفاعلِ لذلك الأمر، فإنّ الكلام الأوّل يعود إلى أنّ واجب الوجود لمّا جعل الطواحن من الأضراس عريضةً لأجلِ الطحن هل كان الأَوْلَى به حصولَ هذا الطحن أو لم يكن؟ فإن لم يكن الأولى به فلِماذا اختار تعريض الطواحن؟ وإن كان الأولى به فلِفعله غرضٌ وتوقّف الأولى به على غيره.

فإن قال: ما جعل الطواحن عريضةً لأنّ حصول الطحن أَوْلَى بالخالق بل بالخلوق.

يقال له: تحصيل هذا الأولى للمخلوق هل كان أَوْلَى بالخالق أو لم يكن؟ فإن لم يكن فلِمَ فعله؟ وإن كان أَوْلَى فتوقّف كماله على غيره.

فإن قال: فعله لأنّه جواد.

فيقال: ما حصل جواديّته إلاّ بهذا أو كان جواداً دونه ولزم هذا عن الجود. فإن كانت جواديّته لم تحصل إلاّ بهذه الأشياء ـ ففعل ليحصل له الجواديّة والجواديّة أَوْلَى به ـ فتعلّق ما هو الأَوْلَى به على غيره، وإن لم تكن أَوْلَى به فلا يفعل لحصولها فعلاً. ـ وإن كان جواداً دونها ففعلَ $\bar{ج}$ لأجل $\bar{ب}$ اقتضاءً لجودِه على أنّه لزم عنه $\bar{ج}$ لا على قصدٍ منه، ثمّ لزم من ذلك أن يكون $\bar{ج}$ صالحاً لمصالح $\bar{ب}$،

فمِثل هذا ليس بغايةٍ تجعل الفاعلَ فاعلاً ـ فيتصوّر الغاية أوّلاً، ثم يفعل لأجلِه الفعل ـ بل هذا انتهاءٌ للفعل إلى مَصلحةِ شيءٍ، وإن سُمّى غايةً بهذا المعنى جاز.

وإن قيل: إنّها كانت غايةً على أنّه تصوّرَ أو ادراكَ ـ بأيّ إدراكٍ يُفَرض ـ ب، ثمّ أَوجَب وجودَ ج لأجله حتّى حصل الأَوْلَى لـ ب ـ وما كفى في ذلك انتهاءُ الفعل إليه لذاته ـ فههنا يلزم أن يكون واجبُ الوجود جعل الغايةُ ـ التي هي حصول ما هو الأولى لـ ب ـ فاعلاً للجيم.

فيقال: إن لم يكن الأَوْلَى لواجب الوجود حصولُ الأَوْلَويّة لـ ب ماخصّص الجيمَ بالوقوع لأجلِه، وما ترجَح عنده حصولُ مَصلحةِ ب على لا وقوعها. فإذا كان الأَوْلَى به ذلك، فتوقّف الأَوْلَى به على غيره. وإذا كان جودُه إنّما يقع بحصول الفعل عنه وإنّما يجعله الغايةُ فاعلاً، ففاعليّته لأشياء موقوفةٌ على الغاية، والغاية علّة لها، فالغاية علّة لوجوده، والوجود أَوْلَى به، فتوقّف ما هو الأَوْلَى به وكمالُه على غيره، وليس أنّ الجود اقتضى حصولَ ج لمَصلحةِ ب بأن حصل الجودُ أوّلاً، بل الجود فعلُه وإضافتُه إلى حصول الفعل عنه والغاية علّة للفاعليّة، فهي علّة للجود وهي التي جعلتْه جواداً بالفعل.

فما صحّ القسم المذكور «إنّ الجود كان مبدءاً للغاية غيرَ متوقّفٍ عليها بوجهٍ من الوجوه». ـ فإن أثبت له غاية على أنّها ليست بعلّةٍ غائيّةٍ لِفعله فيجوز، فإنّ هذه الغاية نهايةٌ مّا ـ لا غير ـ لفعلٍ من الأفعال.

(١٦٧) **وإنّما وقع** لهم الغلط من اشتراك لفظ «الغاية». ومن ظنّهم أنّ غاية واحدٍ مِنّا قد تكون أمراً في غيره ـ كما يتمثّلون به من حصول صورة الدار في موادّ قابلةٍ لها ـ وذلك ليس بغاية أَولويّة، بل الغاية انتفاع أو حصول كمالٍ مّا ولذّةٍ للفاعل، وتمام الكلام في الغاية إنّما يأتي من بعدُ.

فالذي يجب أن تعلم من ههنا أنّ واجب الوجود إن كان غنيّاً من جميع الوجوه، فليس لِفعله علّة غائيّة وليس لِفعله لِميّة مصلحيّة، ولكن ذاته ذات لا تحصل منها الأشياء إلاّ على أتمّ الوجوه لمرتبة ذاته، وفاعليّته لا لقصده إلى حفظ

المصالح. وليس كون المعلول الأوّل مؤدياً إلى وجود العقل الذي هو دونه، ومعلولُه لأنّ المعلول الأول علّتُه الغائيّة المعلولُ الثاني، وكان يلزم من هذا أن يكون ما هو أقصى وأبعد عن واجب الوجود اشرف ـ فإنّ الغاية الأقصى لا تحصل إلاّ بعد جميع ما هُيّىء لحصولها ـ ووجب أن يكون الهيولى المشتركةُ أشرفَ من السماويّات، والسماوياتُ أشرف من العقول الفعّالة.

وكلامنا ههنا في العلّة الغائيّة لا الغاية التي هي نهاية الفعل، فإنه يصحّ أن يقال: «انتهى سلسلة الأمور الدائمة إلى الهيولى المشتركة أو نحوها»، ويصحّ بوجهٍ مّا أن يقال: «للافعال انتهاءُ» ولا يصحّ بوجهٍ آخر، فإنّ الجود لا نهايةَ له ممّا يحصل متحدّداً على أبد الأباد.

(١٦٨) **وأمّا الذي** نُسِب إلى انباذقلس ـ وإنه قائل بالاتّفاق والبخت، وإنه ليس بمعترف بالغايات ـ فأكثره مُزوّر ومختلف. والرجل إنّما انكر العلّة الغائيّة في فعل واجب الوجود لا غير، وهو معترف بأنّ ما لا يجب لا يكون، بلى قد يُسّمِي هو وغيرُه الأمورَ اللاحقةَ بالماهيّات لا لذاتها، بل لغيرها «اتفاقيةً»، وحينئذٍ يصحّ أن يقال: «وجود العالَم اتّفاقيٌّ» لا بمعنى أنّه يصير موجوداً من نفسه كَلاّ أو يفعله البارئ جزافاً، بل إنّ وجوده ليس لاحقاً به من ذاته بل هل من غيره.

والاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة، وهذا الرجل تصفّحنا كلامَه: القدر الذي وجدناه دَل على قوّةِ سلوكِه وذوقِهِ ومشاهداتٍ له قدسيّةٍ رفيعةٍ، وأكثر ما نُسب إليه افتراءٌ محضٌ، بل القدماء لهم ألغازٌ ورموزٌ وأغراضٌ، ومَن بعدهم يردّ على ظواهر رموزِهم إمّا لغفلةٍ أو تعمّداً لِما يطلب من الرئاسة.

[٢]
فصل
«في كون واجب الوجود غاية جميع الموجودات»

(١٦٩) **ويجب** عليك أن تعتقد أنّ العلّة الغائيّة وإن كانت منفيّةً عن واجب الوجود ليس بمنفّي عنه إنه غاية لجميع الموجودات، وإنّ جميعها بحسب ما لها من

الكمالات طالبةٌ لكمالاتها ومتشبّهةٌ ـ في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يُتصوّر في حقّها ـ به من جهةِ ما يكون على كمال لائق بها، وإنّ لكلّ نوع من الأنواع المفارقة والاثريّةِ والعنصريّةِ كمالاً مّا وعشقاً إلى ذلك الكمال، وإن تصوّر فَقْد ذلك الكمال فشوقٌ: إراديٌّ لِما له حياة أو طبيعيٌّ لِما ليس له ذلك. وستعلم أنّه لولا العشق والشوق إليه ما حدث حادثٌ، ولا تكوّن كائن أَصلاً.

[٣]

فصل

«في قاعدة الإمكان الأشرف»

(١٧٠) **وممّا ينبغي** أن تعلم أنّ من جملة ما حمل القدماء على اعتقاد الأشرف والأكرم في الأمور السماويّة وغيرها، شهادة الفِطَر بوقوع الأشرف فالأشرف. ولمّا علمتَ أن الواحد لا يجب به ما ليس بواحدٍ، فإذا وقع الأخسّ بواجب الوجود وفي الإمكان أشرف منه، فإذا فُرض وقوع الممكن الأشرف فلا يقع بواجب الوجود لأنّه وحدانيّ الذات وحصل به الأخسّ، فيستدعي فرضُ أشرف جهةً أشرفَ ممّا عليها واجب الوجود، ومحالٌ تصوّر جهةٍ اشرف من واجب الوجود، فمحالٌ أن لا يأتي وجوده على ممكن أشرف، ومحالٌ أن يُعقَل أشرفُ ممّا حصل منه.

ولمّا لم يُتصوّر أن يحصل الأشرف والأخسّ منه معاً ـ إذ لا جهتان فيه، ولا اختلاف فيه سيّما بخسّةٍ وشرفٍ ـ وجاز للأشرف أن يكون مبدءاً لِما هو دونه في الشرف، ولا يجوز للأخسّ أن يكون مبدءًا لِما هو أشرف منه، فالوسائط بينه وبين الأخسّ الأشرفُ فالأشرف، ويجب أن يكون الأشرف أقرب إليه.

ويصحّ أن يكون في الأمور الكائنة الفاسدة شخصٌ مّا ممنوعٌ ممّا هو أشرف وأكمل له لممانعةِ أسباب سماويّة ولمصاكّةِ أسباب طبيعيّة أيضًا تابعةٍ للسماويّات.

ويجوز أن يعطي الشيء الواحد شريفاً وخسيساً لا لذاته، بل لاعتبار استعداد القابل الواجب بأسباب لا تتناهى من الحوادث.

أَمّا الأمور الدائمة فلا يصحّ أن يختلف شرفها وخسّتها إلاّ لاختلاف الفاعل أو لاختلاف جهاتٍ فيه، فيفعل بالأشرف أشرف وبالأخسّ أخسّ.

ومحالٌ أن يستوي الفاعلان في الشرف ولا يتوقّف فعلاَهما على غيرهما، ثمّ يقتضي أحدُها فعلاً أخسَّ من فعل الآخر، وهكذا إذا استوى الفاعلان وقابلاَ فعلِهما وشرائط الفعلَين في الشرف والكمال.

فإذا عرفتَ هذه القواعد فَلك أن تعلم إنّ الأمور الدائمة لا تحصل إلاّ على أشرف ما يُتصوّر أَن يكون عليه. ولا يمنعها عن ذلك استعدادٌ أو حادثٌ غريبٌ أو أمرٌ اتّفاقيّ، فيجب عليك أن تعتقد في السماويّات والعوالم القدسيّة ما هو أتمّ وأكمل، وإنّ كلّ ما تتصوّر من كمال واجب الوجود والأمور العقليّة والسماويّة، فإنّها أَرفَعُ في نفسها وأشرف ممّا تصوّرتَه. وإذا كان الجوهر العقليّ أشرف من النفس يجب أن يكون قبلَها، ولمّا كانت الاثريّات أشرف من العنصريّات يجب أن تكون حاصلةً قبلَها، بضربٍ من العلّيّة على ما نذكره. ـ وهذا تفصيلٌ فصّلنناه. وإجمالُه لإمام الباحثين **ارسطو** من إشارةٍ أشار إليها في كتاب «**السماء والعالم**» ما معناه أنّه يجب أن يعتقد في العلويّات ما هو الأكرم لها والأشرف.

[٤]

فصل

«في إبطال قاعدةٍ لأبي البركات وفي سبب إنطماس الحكمة»

(١٧١) **وممّن يشرع** في ما لا يعنيه من المتأخّرين ويريد أن يذبّ عن مذاهب لا يعرفها، ولا يحيط بحججِ أهلِها إنسانٌ يُسمَّى بأبي البَركات المتفلّسف، أثبت على واجب الوجود إراداتٍ متجدّدةً غيرَ متناهيةٍ سابقةً ولاحقةً، وزعم أنّه يفعل شيئاً، ثم يريد بعده شيئاً آخر، فيفعل ويريد، ثم يريد فيفعل، وله إرادة ثابتة أزليّة وإرادات متجدّدة لا تتناهى.

وخالف في هذا البرهان، وخالف من الناس كلّ من له في النظر أقلّ رتبة، وخالف مذهب اليهوديّة أيضاً الذي كان يراه، والإسلاميّة التي انتقل إليها، «فلا عقل ولا قرآن» كما يقال، إلاّ أنّه ظنّ أنّ هذه الملل ربّما تقتضي هذراً، وتوهّم أنّ هذه الشرائع أوجبتْ إرادات حادثة غير متناهية في ذات البارئ. وهذا ما قاله أحدٌ من أهل «هذه» الملل أصلاً، فإنّ الذي «يجتمعون» عليه أهلُ هذه الملل أنّ العالَم إنّما عُرف حدوثُه لوجوب تناهي الحوادث، فكيف يجوّزون حوادث غير متناهية في ذات البارئ؟ فيلزم منه حدوث البارئ كما لزم حدوث العالَم عندهم.

ثمّ إن كان ينتسب إلى العلوم الحكميّة فكان يجب عليه أن يطالعها أوَلاً ويضبط مَعانيها، فإنّه إذا فُرض في البارئ أمورٌ حادثةٌ وهي غير متناهية ـ مع ما يلزم أن يكون في ذاته جهة فاعليّة و«جهة» قابليّة وبُرهن على امتناعهما فيه ـ يلزم أن يكون له مغيّر ومحرّك إلى الأشياء. ولا يُتصوّر أن يثبت فيه حادثٌ زماناً، فإنه إن كان موجِبُه ذاته فكان يجب أن يثبت دائماً، وإن كان مُبطِلُ وجودِه أيضاً ذاتَه فما كان يصحّ حصوله. فإذا حدث وثبت ثمّ بطل، فلحدوثه علّة، ولبطلانه علّة أُخرى حادثةٌ، وعلّة الحدوث لا تتخلّى عن الحدوث، وعلّةُ البطلان لا تتخلّى عن البطلان أيضاً، ويعود الكلام إلى حدوث العلّتين، فلا بدّ من علّتَين مقترنتَين أيضاً بالمعلولَين، فيجب أن لا ينقطع عن ذاته تجدّدُ الحوادث زماناً أصلاً. وإن فُرِض في ذاته حادثٌ زماناً، فيجب أن يكون في ذاته حوادث أُخرى غير متجدّدةٍ مع ثباته حتى يؤدّى ذلك الثابت إلى البطلان. فيلزمُ من ضرورة وجوب التجدّد الغير المنصرم أن يكون فيه متجدّدٌ لا يصحّ أن ينصرم بوجهٍ، وقد بيّنّا إنّ ما هذا شأنه هو الحركة، وإنّ كلّ حركةٍ مّا سِوَى الوضعيّة منصرمةٌ لِما تبيّن في باب الحركات، فيجب أن يكون له حركة وضعيّة، فيكون إلَهُ العالَمين جسماً متحرّكاً على الدور، وهذا تعطيل وجهل وتجاسُر على مُبدع العالَمين، أو يجب أن يقال: المغيّر له على الدوام أمر متجدّد على الدوام، فينفعل عن الافلاك انفعالاً دائماً، وهو من معلولات الافلاك ومن المتأثّرات عنه، وهو محال لِما سبق.

(١٧٢) **وإنّما** تأتّى لمِثل هذا المجنونِ القدَر الإتيانُ بمثل هذه الهذيانات القبيحة لأنّه لم يكن للحكمة في الأرض سياسةٌ قائمةٌ، وفي ما قد مضى من الزمان كان لها سياسة، وكان القوم الذين يتكلّمون فيها أكثر عنايتهم بالمشاهدات الروحانيّة والأمورِ العلويّةِ الرفيعةِ، وما كان يتمكّن من الكلام فيها، والتصرّف إلاّ لِمَن ظهر تأييده من آثار الأنوار القدسيّة، وتجرّد عن محبّة الرئاسات الدنيويّة.

وسبب انقلاع الحكمة عن الأرض أكثرُه كان ظهورَ طائفةٍ من المتفلسفة وتطويلَهم في الأقاويل التي اشتغل الناسُ بها عن الحكمة وقدحَهم في مَن كان أفضلَ منهم وأَعلَمَ من الأقدمين.

وسَعَى جماعةٌ في قلع العلوم عن بابل وفارس وغيرهما من النواحي، فاصلحوا أشياء حسنةً مهمّةً، وأفسدوا ما هو أحسن منها لأمرٍ قدّره الله سبحانه وتعالى! فاصْبَحَ المنتسبون إلى الحكمة غافلِين عن أسرارها، وانقطع النور عنهم. وإذا انقطع النور عن طائفةٍ بالكّليّة يزول هيبتُهم وسلطانُهم ويستذلّهم النفوس.

أما ترى آثار القدماء وهيبتَهم في النفوس وإطّلاعَهم على عجائب الأشياء ـ من الطلسمات ولطائف طرائق السلوك وآثار النفوس وغيرها ـ بقوّةِ سلوكِهم وضُعفَ هؤلاءٍ وعَجْزَهم، والصَغَارَ الذي عليهم واشتغالَهم بمَلاذِّ الدنيا؟ ومتى يَصِفوا الفكرة لِمُحِبّ الدنيا؟ ومتى يستأهل للعلوم المَخفِيّة وهَدايا الملكوت وهو في ظلمات شواغل الدنيا حَيْران؟ فهؤلاء طردَهُم الله من بابه.

ولا تظنّنَّ أنه يصل إلى الحلّ الأعلى إنسانٌ وليس له ملكة شروق الأنوار العلويّة. وما وراء هؤلاء إن كانوا أخياراً فمن المتوسّطين، وإلاّ فمن الأشقياء. ولولا جسارة الرجل المذكور وشدّة إقدامِه في حقّ البارئ على مِثل هذه الأشياء، وفي أمّهاتِ المسائل على خلاف البرهانِ ومذهبِ التوحيد للخاصّة والعامّةِ ما قدحنا فيه هذا القدح، فإنّ المُباحث بعدَ أن كان بشريّاً ليس بعجبٍ منه الخطأُ، وأَمّا رفض الحقّ الصريح بالوسواس فلا يُعذَر عليه!

[٥]
فصل
«في تحريكات الافلاك وفي أحوال نفوسها»

(١٧٣) **ولنرجع** إلى ما كنّا فيه. قد سبق الكلام في أنّ المتحرّك بحركةٍ وضعيّةٍ ليس حركتُه طبيعيّةُ، وتبيّن أنّ حركة السماء إراديّةٌ. ولا بدّ للمتحرّك الإراديّ من مَقصدٍ، فإنّه إن لم يترجّح عنده الحركة لا يتحرّك. والحركة نفسها ليست من الكمالات الحسّيّة والعقليّة، وليست نفس الفلك تقتضي الحركة لذاتها ـ فإنّ الثابت لا يقتضي الغير الثابت على ما سبق ـ وليس مطلوبها أمراً جزئيّاً ـ وإلاّ لوقفتْ سواءٌ نالتْ أو قنطتْ ـ فمطلوبها أمرٌ كلّيٌّ متجدّدُ الأشخاص الجزئيّة. وقد تبيّن إنّ لها إرادة كلّيّة، ولولا الإرادة الكلّيّة ما وجب تجدّد الإرادات الجزئيّة التي تنبعث منها الحركات الجزئيّة على ما قرّرناه قبل هذه الفصول.

وإذا كان لها إرادة كلّيّة، فيجب أن يكون لها إدراك كلّيّ، ويجب أن يكون لها نفوس ناطقة، فإنّ الإدراك الكلّيّ ـ كما علمتَ ـ لا يصحّ إلاّ على أمر مجرّدٍ عن المادّة.

وإذا علمتَ هذا فاعلم إنّ مطلوبها ليس أمراً شهوانيّاً ولا غضبيّاً، كيف وهي لا تنمو! فإنّ النموّ لا بدّ له من خرقٍ وحركةٍ مستقيمةٍ وتغذٍّ، ولا بدّ وأن يكون جوهر الشيء قابلاً للاستحالة والفساد، وكلّ ما يمكن اتّصال شيء به يصحّ انفصال شيء عنه، وكلّ ما يصحّ الزيادة فيه يصحّ النقصان عنه. وقد علمتَ أيضاً أنّ كلّ كائنٍ فاسدٌ، وإذ لا تغذِّيَ لها ولا نموَّ لها ولا اتّصالَ به ولا انفصالَ عنها، فليس مَطلَبُها أمراً شهوانيّاً، وإذ لا مزاحم لها، وتفرُّقَ لاتّصالها، ولا فسادَ لصورها فلا غضب لها ولا خوف، وإذ ليس غرضها شهوانيّاً ولا غضبيّاً، فيتعيّن أن يكون عقليّاً.

(١٧٤) **وممّا يذكر** ههنا أنّه ليس غرضُها ثناءَ السافل وحمدَه، فإنّه كمالٌ مظنونٌ غيرُ واجب الدوام، فلا يبتنى عليه أمر واجب الدوام. ومن قريب ما يحكم به الحدس أنّه لو كان غرضُها السافلَ ما كانت الفضائل مندرسةً في الأزمنة

المتطاولة، ولَمَا سقَت المُنكِرَ لفضائلها الجاهلَ بالأمور العالية الكافرَ بالله لجحودِ مراتبها المُثبِتَ للجماديّة عليها قطرةَ ماءٍ، ولَمَا جرى أكثرُ ما يجري من الأمور الخارجة عن السياسات الإلهيّة، كيف وتصوّراتُها وما ترى هي الأَوْلَى يجب وقوعه؟ وليس إن النظام لا يتمّ في العالَم إلاّ بعبادة ابنِ امرأةٍ أو مَدَراتٍ ليقول قائلٌ «إنّ النظام الكلّيّ كان موقوفاً على هذه الاعتقادات الفاسدة»، بل الحقّ إنّ هذه لوازمُ حركاتٍ لِمن ليس له التفاتٌ إليها، وقصدٌ إلى رعاية أحوالها وإن كانت لا تغيب عن شعور لوازمِ حركاتِه.

ومن الحجج المشهورة: إنّ الفلك لو كان حركتُه لِما تحته كان مستكملاً بمعلوله، ومن الممتنع استكمالُ العلّة بمعلولها وخروجُ كمالِ الشيء من القوة إلى الفعل بما خرج به من القوة إلى الفعل. لا ينفسخ هذا بالطبيب الذي يعالج نفسه، فإنّ المعالج نفسُه والمتعالج بدنُه، ثمّ واهب الصِحّة مبدأ أشرفُ منهما وهو المفارق.

(١٧٥) **وممّا يذكر** ههنا أنّه إذا لم يكن حركاتُها لأمرٍ سفليٍّ وليست لأمرٍ تنالُه دفعةً كيف كان، فهي لتشبّهٍ بمعشوقٍ. قالوا: وليس معشوق جميع الأفلاك واحداً، ولا بعضُها معشوقٌ للبعض لا النفوس ولا الأجسام، فإنّه على جميع هذه التقديرات كان يلزم أن يكون حركاتُها متشابهةً، وليست بمتشابهة سيّما في السرعة والبطؤ. ولا يُتوهّم أنّ حركة الشمس و«حركة» الزُهرة ـ ،وإن كان قطعُهما في زمانٍ متقاربٍ ـ متساويتان في السرعة والبطؤِ، فإنّ فلك الشمس أكبر من فلك الزُهرة بكثيرٍ، فيجب أن يكون حركةُ فلك الشمس أسرعَ بكثيرٍ حتى يتمّ حركتُه في زمانٍ قريبٍ من اتمام حركة فلك الزُهرة. ولا يصحّ ما يتوهّم بعضُ الضعفاء: أنّ حركات الافلاك كلّها متساويةٌ في السرعة واختلاف القطع إنّما هو للكبر والصغر، فإنّه لو كان كذا كان يجب أن يكون الفلك الأعلى يتمّ دورته أَبْطأ من دورات الكلّ، وليس كذا بل حركته أسرعُ حركات الجميع. وإذ لم يكن مَطْلَبُها السافلَ وليس بعضها معشوقاً للبعض لا النفوس ولا الأجسام، فيجب أن يكون معشوقها أمراً غيرَ

جسمانيّ وغير ذي علاقةٍ مع الأجسام، وهو العقل، وليس عقل واحد، بل لكلّ واحدٍ معشوق يخصّه. فاستدلّوا بتعدّد حركاتها على كثرةٍ من العقول المفارقة.

(١٧٦) **قالوا**: ولمّا كانت العقول بالفعل والافلاك جميعُ الأشياء فيها بالفعل إلاّ الوضع، ولو بقيت على وضعٍ واحدٍ لَدَامتْ قوةً باقي الأوضاع فيها، وكان غير ممكنٍ الجمعُ بين الأوضاع معاً، فأخرجت «الأوضاع» إلى الفعل بما يمكن من التعاقب المستحفظِ لنوعٍ ما يستحيل بقاءُ شخصِه من الأوضاع بشخصٍ منتشرٍ، وتبع لذلك رشحُ الخيرِ الدائم من حيث هو تشبّهٌ بالعالي لا من حيث هو قصدٌ إلى نفع السافل.

قالوا: وليس كما يقال: إنّ المتشبَّه به واحدٌ، والحركات إنّما اختلفت لنفعِ السافل جمعاً بين مطلوبها، وبين نفعِ السافل لاستواءِ الجهات بالنسبة إليها، فإنّها لو جاز أن تطلب بجهة الحركة نفعَ السافلِ جاز أن يُطلَب بأصل الحركة، فإنّها لا يلحقها التعب وسوء المزاج من الحركة.

وكان لقائلٍ أن يقول: لمّا استوى حركتُها وسكونُها اختاراتِ الحركةَ لأجل السافل. ـ وليس كما يُتوهّم أيضاً أنّ المعشوق واحد، واختلاف الحركات إنّما هو لِعَدم مطاوعة طبائعها للموافقة، فإنّ الجرم الكريّ أوضاعُه متساوية ليس بعضها أَوْلَى بمطاوعة الطبيعة من بعضٍ، إلاّ أنّه يجب أن تعلم إنّ الذي يحتجّ في اختلاف أنواع الافلاك بأنّها ما اختلفت حركاتُها إلاّ لأنّها مختلفةُ الطبائع ـ وهو قد اعترف بأنّ اختلاف الحركات إنّما هو لاختلاف المعشوقات ـ فلا يتمشّى له ذلك الاحتجاج، فإنّه إذا كانت الأغراض مختلفةً ـ والحركات إنّما هي لتلك الأغراض المختلفة ـ لا يلزم منه اختلاف النوع، فإنّ النوع الواحد يجوز أن يختلف أغراضه، إلاّ أن يُرجَع إلى مسلكٍ آخر سنذكره.

قالوا: وكما إنّ لكلّ واحد معشوقاً يخصّه فللجميع معشوق مشترَك، فاشتركت الحركاتُ في دوريّتها للمعشوق المشترك، واختلفت جهاتُ الحركات الدوريّة وأحوالها لاختلافِ المعشوقات ـ هذا ما يقولون.

(١٧٧) **وأمّا أنتَ** إن أردتَ أن تكون عالِماً إلهيّاً مِن دون أن تتعبَ وتداومَ على الأمور المقرِّبة إلى القدس، فقد حدّثتَ نفسَك بالممتنع أو شبيهِ الممتنع. والناس يجتهدون في طلب باطل غايةَ الاجتهاد، وأيضاً رهابين الأُمّم، وزُهّادُهم قد يرتكبون الأمورَ الشاقّةَ، وترك المألوفات لا لِغرضٍ شريفٍ، بل لمطالبَ خسيسةٍ، فقبيح بطالبِ الحكمة أن لا يجتهد ولا يطلب الطُرُق الموصِلة! فإن طلبتَ واجتهدتَ لا تلبث زماناً طويلاً إلاّ ويأتيك البارقةُ النورانيّة، وسترتقي إلى السكينة الإلهيّة الثابتة فما فوقها إن كان لك مُرشِد، وإن لم يتيسّر لك الارتقاء إلى الملكة الطامسة فلا أَقلّ من ملكة البروق.

فإذا علمتَ أنّ فيك نوراً شارقًا لذيذًا، فَلك أن تعلم أنّ الافلاك التي ليس لها شهوة ولا غضب ونُزوع حيوانيّ وشاغل عن الحقّ ـ عزّ جاره ـ أَوْلَى باللذّات الروحانيّة والأنوارِ الشارقةِ، وتعلمَ أنّ حركاتها ليست لمجرّد تشبّهٍ في اخراج الأوضاع إلى الفعل من القوة، فإنّه لو كان كذا ما دام دَوَرَانها على قطبَين ثابتَين، فإنّه يبقى مع ثباتِ حركتها على القطبَين أوضاعٌ من قِبلِ ثباتِ القطبَين بالقوة أبداً، بل هي تنال أنواراً لامعةً قدسيّةً، فتنبعث عنها حركات، ثم تُعِدّ تلك الحركاتُ لاشراقٍ آخر، فلا تزال الاشراقات موجِبةً للحركات والحركاتُ مُعِدَةً للاشراقات كما قيل:

إذا تغيّبتُ بَدا ... وإن بَدا غيّبني

وقد يتّفق لك طربٌ يتحرّك فيه بدنُك، فإنّ البدن منفعل عن أحوال النفس، والنفس منفعلة عن أحوال البدن. وتعلم أنّ البارقات تَرِدُ على النفس وتؤدّي إلى حركة في داخل البدن، بل قد تؤدّي إلى انزعاجٍ في البدن، فلا تتعجّب من انبعاث حركات الافلاك عن أنوار تأتيها من الأُفق الأعلى. وأنت إذا ارتقيتَ إلى مقامٍ أرفعَ فسَتَتَّصِل بها وما فوقها، وتطّلع على كثير من الأنباءِ، وتدرك أكثر الحقائق بالرصد الروحانيّ إذا كان لك مُرشِد مُطّلع على حقائق خفيّات الطرايق والأسرار، وإن لم تفعل فأنتَ في الحكمة كالأكمة في سياحة الأرض أو الزَمِنِ في أن يكونَ فيجًا!

[٦]
فصل
«في أنّ الممِدّ للأفلاك هو جوهر عقلي»

(١٧٨) **وإذا ذكروا** الحجّة على أنّ الافلاك قواها متناهيةُ الأثر وحركاتها غيرُ متناهية، قالوا: يجب أن يكون المُمِدّ لها جوهرًا عقليّاً. والممتنعُ على الأجسام وقواها الفعلُ الغيرُ المتناهي على سبيل المبدَئيّة لا على سبيل الوساطة، وليس بممتنعٍ على الأجسام الانفعالُ الغيرُ المتناهي. وقد ذكرنا ما ذكروا من البرهان على تناهي القوى في الطبيعيّات، وعرفتَ أحوال ذلك.

[٧]
فصل
«في بيان أنّ الجسم لا يجوز أن يكون علّة للجسم»

(١٧٩) **وممّا يجب** عليك أن تعلمه قبل الشروع في ترتيب الوجود أنّ الجسم لا يفيد وجودَ جسمٍ آخر، ويذكرون في الكتب حججاً:

منها: أنّ الجسم الحاوِيَ لا يصحّ أن يكون علّةً للمحويّ، فإنّه لو كان علّة للمحويّ، فكان مع وجوب الحاوي إمكانُ المحويّ ـ لأنّ وجوب المحويّ بعد وجوبه ـ فكان مع إمكان المحويّ إمكانُ لا كونه، ويقارن إمكانُ لا كونهِ إمكانَ الخلاء، وقيل أنّ الخلاء ممتنع لذاته.

(١٨٠) **بحث وتحصيل**: وقد سبق القول في حال أمثال هذه الحجّة في مواضع متعدّدة من هذا الكتاب، ونذكر ههنا وجهاً آخر، فنقول:

إن صحّت هذه الحجّة فكان لقائلٍ أن يقول: «المحويّ ممكن الوجود الآن ـ إذ الوجود والدوام لا يخرجان الشيءَ عن الإمكان ـ فكلّ ممكن الوجود ممكنُ العدم، وإن لم يخرج إمكانُ العدم إلى الفعل فلِمانعٍ، ومع إمكان عدم المحويّ مع بقاء الحاوِي إمكانُ الخلاء، وقد قيل: إنّ الخلاء ممتنع لذاته».

فإن قيل: مع وجود الحاوي يستحيل لا كونُ المحويّ ـ لئلا يلزم الخلاء.

فيقال: الإمكان قائمٌ من ذاته، وإمكانُ اللّاكون مع إمكانِ الكون، والخلاء إنّما هو مقارنٌ إمكانُه لإمكانِ لاكونِ المحويّ، وليس إمكانُ لاكونِ المحويّ يختلف بحالٍ دون حالٍ، فكلّ ما يعتذر به ههنا يعتذر به في ما إذا كان العلّةُ هو الحاوِيَ. فإن كان الحاوي يمنع ههنا إمكانَ لاكونِ المحويّ، فكذلك هنالك على أنّ الإمكان لا مانع عنه أصلاً.

وإن لم يمنع الأمكان ولكن يمنع وقوع العدم له، فكذلك يقال: في ما إذا كان الحاوي علّةً، وعليه كلام يُعلَم ممّا سبق ممّا حللْنا به الحجّةَ المذكورة لأصحاب الخلاء: من أنّ حركة الهواء عند مفارقة جسمٍ مكانَه، إنّما وجبت بسبب حركة ذلك الجسم، وحركة ذلك الجسم تتقدّم ضرورةً، فيكون مع وجوبها إمكانُ حركة الهواء لأنّ وجوبها بعد وجوبها، ومع إمكان حركة الهواءِ إمكانُ لا كونها، ويلزم إمكان الخلاء.

(١٨١) **وممّا احتجّ** به بعضهم في أنّ الجسم لا يجوز أن يكون علّة للجسم: إنّ الجسم لا يفعل إلاّ بوساطة مادّته، والنفس والصور أيضاً لا تؤثّر إلاّ بتوسّط الهيولى، والهيولى عدم، فيستحيل أن تكون واسطةً.

بحث وتعقّب وهذا ليس بصحيح، فإنّ قوله: «الهيولى عدم» كلام فاسد قد أشرنا إليه في ما سبق. عسى أن تقال «عدميّة»، وليس معنى كونها «عدميّةً» أنّ جوهرها يدخل في مفهومه العدمُ ـ فإنّ العدم لا يدخل في مفهوم جوهريّةِ شيءٍ ـ بل ربّما يُؤخَذ كونُها عدميّةً على قاعدة مَن يرى وجودها وهي جزء للجسم أنّها لا تصير بالفعل إلاّ بالصور. وليس كلّ ما لا يصير بالفعل موجوداً إلاّ بغيره عدميّاً بحيث أنّه لا يصحّ أن يكون واسطةً لأمرٍ، فيكون حاصل هذا الاحتجاج أنّ الهيولى لا تصلح أن تكون واسطةً، لأنّها لا تصير بالفعل إلاّ بالصور.

فيقول القائل: لستُ أفرضها فاعلةً وهي خالية عن الصور، بل مع الصور. ثم قولكم «إنّ الهيولى يجب أن تكون واسطةً في الفعل» لا بدّ لَكُم من تعيين معنى

الواسطة، فإنّه قد يقال: للفاعل الأقرب «واسطة» وللآلات أيضًا «واسطة»، ولا يسلّم الخصم لكم أنّ الهيولى إذا لم يُتصوّر الفعل دونها، فذلك يُوجِب أن تكون هي فاعلاً قريبًا، أو آلةً لتحصيل الشيء، بل عسى أن يحتاج إليها لتعيّن وضعِ الصورة أو تشخّصها، وقد حصل بها ذلك سواءٌ أوجدتْ جسمًا أو لم تُوجد. فإذا تعيّن بها للصورة هويّةٌ وتشخّصٌ ووضعٌ، فيكون الصورة فاعلةً على وضعها وتشخّصِها الذي حصل لها بواسطة المادّة لا أن تكون المادّة هي الفاعلةَ القريبةَ. ثم أليس العقل يفعل شيئًا بواسطة الإمكان، والإمكانُ عدميّ؟

(١٨٢) **وهذا القائل** وجماعةٌ ممّن استحسنوا طريقتَه أرادوا أن يأخذوا طريقةَ أساطين الأقدمين ولم يعلموا كيفيّة التبيين، فقالوا ما حاصله: إنّ الذي هو بالقوة لا يفيد وجوداً أصلاً، فإنه لو أفاد وجوداً فيكون للعدم ـ الذي هو القوة ـ اشتراطٌ في إخراج شيءٍ من القوة إلى الفعل، فيكون العدم جزءًا للعلّة، وهو محال. قالوا: فلا يصحّ إفادة الوجود إلاّ لِمَن هو بريّ من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده.

وهذا القائل تمسّك في إثبات هذا المطلوب الشريف بأضعف الحجج ممّا يناقض رأيه: فإنّه يثبت أنّ الواحد لا يصدر عنه ما ليس بواحد، ثم هب أنّه يفعل بعد صدور الواحد شيئاً ثانياً، لا بدّ من وساطة ذلك المعلول على هذه القاعدة، ولا بدّ وأن يكون لأمكانه مَدخلٌ كما ذكر، فأين المخلِّص من وساطة الإمكان؟ ـ وليس له أن يقول: «يفعل ثانياً لا بوساطة المعلول الأوّل» فإنه ينتقض به القاعدة التي يعترف بصحّتها ـ من أن الواحد لا يقتضي غير واحد ـ.

ثمّ العجب إنّ هذا القائل إذا توجّه عليه إشكالٌ سنذكره ـ في بعض المواضع التي سَتَتّصِل إليها ـ يرجع وينفي القوة عن العقول المفارقة ونحوها.

(١٨٣) **وربما احتجّوا** في أنّ الجسم لا يفيد وجودَ جسمٍ آخر، بأنّه لو كان علّةً لَتقدّم هيولى ذلك الجسم الذي هو العلّة على جسميّته، وهيولى المعلول مشاركة في النوع لهيولى العلّة، ولا يقع الهيولويّه عليهما بالتشكّك بل بالتواطؤ، فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدّمةً على جسميّة العلّة، فيتقدّم المعلول على العلّة وهو محال.

ومن الحجج التي يتأتّى أن تذكر ههنا أنّ الجسم لو كان علّةً لما صحّ أن يكون المحويّ علّةً للحاوي، فإنّه لا يُتصوّر أن يُوجِد الشيء ما هو أعظم منه وأكمل، ولا يُتصوّر أن يكون الحاوي هو العلّةَ للمحويّ، فإنّه لا يصحّ حصول شيءٍ منه دون تعيّنِ هويّتِه، ولا يتعيّن هويّتُه إلاّ بوضعِه وحيّزِه، ولا يتعيّن وضعه وحيّزه إلاّ بما تحته، فيجب أن يحصل معلولُه أوّلاً قبل فاعليّته وهو محال.

حجّة أُخرى حدسيّة ـ هي مِن أَهمّ ما يحصل من إثبات هذا المطلوب ـ أَن يُعلَم أنّ الأجسام الكثيرة محتاجة إلى عللٍ كثيرةٍ عقليّةٍ، وقد عُلم من أحوال السماويّات إنّ العالي أكبر جسماً من السافل، ومن السافل ما هو أكبر كوكباً وأشرف، كالحال في ما بين الشمس وما فوقها، فإنّ فلك ما فوقها أكبر، وجرم الشمس نفسها أكبر من الكواكب العالية ونوريّتها أتمّ، فلو كان العالي من الافلاك علّةً للسافل ما صحّ أن يكون الشمس أعظمَ جرمًا وأتمّ نوريّةً ممّا فوقها، وما صحّ أن يكون المشتري جرمُه أكبر من جرم زُحَل، وإن كان زحل أكبرَ فلكاً من فلك المشتري.

فالأجسام الفلكيّة إذا كانت متكافئةً من وجوهٍ مختلفةٍ فليس بعضها علّةَ للبعض، فعللها أمور خارجة عن الاجرام ونفوسِها، ولا يكون نفس بعضها علّةً لجسم الآخر، ونفسِه لمِثل ما ذُكر من امتناع علّيّةِ بعضٍ لبعضٍ.

والأجسام العنصريّة لمّا وُجد بينها التغالب وانقلاب بعضها إلى البعض ـ بحسب غلبة كيفيّاتها ـ عُلم أنّها متكافئةٌ، ولها علل من خارجٍ.

[٨]
فصل
«في صدور الكثرة عن الواحد عند المشّائين وعند الاشراقيّين»

(١٨٤) **ولمّا بيّن** أنّ واجب الوجود واحد، وإنّ الواحد من جميع الوجوه لا يصحّ أن يكون مبدأ للكثرة، فلا يصحّ أن يكون مبدأ لجسمٍ لأنّ الجسم لا بدّ له من

مادّة وصورةٍ، فيجب أن يكون الذي يحصل منه بغير واسطةٍ جوهراً مجرّداً عن المادّة من جميع الوجوه، وهو العقل، ثمّ العقل الذي هو المعلول الأوّل لا يجوز أن يحصل منه جسمٌ فحسبُ، فإنّه يقف الوجود عنده إذ ليس الجسم علّةً للجسم، وإن استمرّت السلسلة في اقتضاء واحدٍ لواحدٍ لا ينتهي إلى وجود الأجسام.

فقال المشّاؤون: ليس إلاّ أن العقل له وجوبُ بعلّته وإمكانٌ في نفسه، فلِتعقّله لوجوبه يحصل منه شيء أشرف وهو عقلٌ آخر، وبإمكانه جسم فلكيّ، وهكذا الثاني والثالث حتى يتمّ تسعةٌ من الافلاك، ويكون العقل التاسع بواسطة تعقّل الوجوب افاد عقلاً عاشراً، وبواسطة تعقّل الإمكان فلكَ القمر. ثمّ العقل العاشر بمعاونة السماويّات يحصل منه هيولى العناصر وصُوَرُها. فبجهة تعقّلِ الوجوب تحصل النفوسُ الناطقة البشريّة، وبجهة الإمكان الهيولى المشتركة.

ولمّا كان ما يحصل منه إنّما يحصل بتوسّط معاونةِ حركاتِ إجرامٍ سماويّةٍ صحّ وجودُ كثرةٍ وافرةٍ منه، وقد سبق أنه يجوز أن يصدر من الواحد ـ لاختلافِ استعدادات القوابل ـ أشياء كثيرة، ويجوز أن يحصل من غير المتغيّر أمورٌ متجدّدةٌ لا لتغيّره، بل لتغيّر استعدادات القوابل. والعقول لا يصحّ عليها التغيّر ـ فإنّه لا علاقة لها مع الأجسام ـ فلو تغيّرت تأدّى تغيّرها إلى تغيّر واجب الوجود، وهو محال.

(١٨٥) **بحث وإشارة** فإَمّا أنّ العالَم العقليّ موجودٌ فلا كلام فيه لمُباحِثٍ صحيحِ البحثِ ولا لصاحب شهادةٍ عقليّةٍ علويّةٍ. وأَمّا أنّ لها كثرة وافرة فليس فيها كلام، وعلى ذلك طرائق من البراهين. وأَمّا أنّ هذا الحصر ـ الذي ذكر في عشرة وعشرين ـ غير صحيح أمرٌ ظاهرٌ، فإنّ فلك الثوابت فيه آلاف من الكواكب، إمّا أن تُؤخَذ مختلفةَ الأنواع، أو تُؤخَذ متّفقةَ الأنواع مختلفةَ اللواحق المميّزة بعضها لبعضٍ، فلا بدّ من آثارٍ مختلفةٍ كثيرةٍ لا تحصى.

فإن كانت مختلفةَ الحقائق فظاهرٌ أنّها لاتحصل بجهةٍ واحدةٍ ولا بجهاتٍ معدودةٍ، وإن كانت متّفقةَ الحقائق فمميّزاتها ـ من الأوضاع والأعراض

والمخصّصات من الاحياز ـ فيها كثرةٌ واختلافٌ يَستدعي أيضاً كثرةَ جهاتٍ خارجةٍ عن الحصر، كيف والزعم باطل في قولهم مطلقاً: «إنّ كلّ لاحقٍ بماهيّةٍ فَعن ابتداءٍ زمانيٍّ»! فإنّه إذا كان النوع واحداً والأشخاص مختلفةً بالعدد فلها لواحق تمتاز بها، وكذلك إذا كانت مختلفةً.

والفلك الذي هي فيه جسمٌ واحدٌ بسيطٌ، فتخصّص كلّ كوكبٍ بموضعٍ منه لاحق به ليس بذاتيٍّ ـ أي لذلك الجسم ـ وليس بلازم له لماهيّته، وإلاّ كان تخصّص جميع مواضعه بذلك الكوكب، وهو محال. فإذن لا بدّ من كثرة في علل تلك الكواكب، والجهات الثلاثة في المعلول الثاني غيرُ وافيةٍ بجميع ذلك.

ثمّ في كلّ فلكٍ لكوكبٍ من السبعة أفلاكٌ محيطةٌ وغيرُ محيطةٍ: منها ما مركزه مركز العالَم، ومنها ما ليس كذلك. فالجهات الثلاثة كيف تحصل منها افلاكٌ كثيرةٌ بصُوَرِها وموادّها ومقاديرها وأَشكالها والكوكب والنفس المدّبرة لها؟ ثمّ ما بالُ الشمسِ أكبر الكواكب وفلكها أصغر من جميع الافلاك التي فوقها، والأعلى من الافلاك عنده يحصل من أَعلَى العلل من جملة العقول، والأدنَى من الأدنى؟ وبالحقيقة لا ينحلّ هذه الأشياء إلاّ على طريقة حكمة الاشراق.

فليتأمّل الطالبُ منها إذا أعطى الرياضةَ المشروطةَ حقّها، فإنّ للروحانيّات أرصاداً كأرصادِ الجسمانيّات، ولا يدخل في زمرة الحكماء مَن ليس له سُلَّم الارتقاء أو ملكة نورانيّة، إلاّ أنّ الذي ليس فيه من النَهْضة ما يترك ملاذّ الدنيا ويشتغل بالعلوم الشريفة، فلْيعتقد أنّ في العقول كثرةً وافرةً، وأنّه لا يأخذ الافلاكُ في الترتيب في أوّلِ ما يأخذ العقولُ في الترتيب، بل العقول يحصل منه مَبلَغٌ على الترتيب الطُوليّ، ويحصل من تلك الطبقة على نِسَبٍ بينها طبقةٌ أُخرى من العقول يجري الطُوليّاتُ منها مجرَى الأمّهات، والحاصلاتُ منها على نسبها مجرى الفروعِ، ويجوز أن يحصل من مجموع أشياء ما لا يحصل من الأفراد.

ثمّ يحصل من الفروع الأجسامُ: من الأشرف الأشرفُ، ومن النازل النازل، ومن المتوسّط المتوسّط. فمنها متكافئة، ومنها غير متكافئة: فالغير المتكافئات من

الشرف الطُوليّ العادِي إلى المراتب الفرعيّة، والمتكافئات من النسبِ بين الطُوليّات المُوجِبةِ تكافؤَ الحاصلات منها من الثواني، وعدد الفريقَين كثيرٌ كما قيل ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾(١).

وبين العقول وهيئاتها النورانيّة اللاهوتيّة نسب عدديّة، كما قال الحكيم الفاضل **فيثاغورس** المتألّه «إنّ مبادئ الموجودات العدد». ولا يعنى به أنّ العدد أمر قائم بذاته فعّالٌ، بل يعني أنّ في الملكوت ذواتٍ نورانيّةً قائمةً لا في جهاتٍ هي أنّيّاتٌ قدسيّةٌ فعّالةٌ، لا تزيد وحداتُها على ذواتها، هي أبسط ما في الموجودات وأشرفها، وبينها من النسب العدديّة عجائب يحصل منها في الأجسام عجائب. هكذا يجب أن يعتقد مَن ليس له قوة الارتقاء إلى ما ظهر لنا بتأييد الله في حكمة الاشراق، ومَن ارتقى أدرك فيه أموراً شريفةً، فإنّ فيه عبرةً للعالِمين وبلاغاً للفاضلين لِمَن أبصر واستبصر وتفكّر.

[٩]
فصل
«في إثبات العقول التي هي أرباب الأنواع»

(١٨٦) **ولنرجع** إلى بعض أحوال الوجود. ـ والموجود ينقسم إلى مُؤثّرٍ ومتأثّر وأثر، والمؤثّر ينقسم إلى مؤثّرٍ غيرِ متأثّرٍ، ولا أثرٍ بوجهٍ من الوجوه، وهو واجب الوجود، ـ وإلى مؤثّر ومتأثّر يتأثّر عمّا فوقه ويؤثّر في ما تحته وهو في نفسه أثر بوجهٍ مّا كالمفارقات، ولا نعني بتأثّر المفارقات من جميع الوجوه أنّها تتغيّر ـ فإنّه يلزم من تغيّرها تغيّر واجب الوجود وهو محال بل نعني أنّها قابلة كمالاتها عمّا فوقها، فكلّ عقلٍ ذاتُه أثرُ علّتِه، ومتأثّرٌ عن علّته بكمالاته، ومؤثّر في ما تحته، فهي أثر باعتبارٍ ومؤثّرة باعتبارٍ، ومتأثّرة باعتبارٍ.

---

(١) سورة المدثر، الآية: ٣١.

والمتأثّر ينقسم: إلى متأثّر غير مؤثّر أصلاً، وهي الهيولى، وهي في ذاتها أثرٌ أي معلولُ علّةٍ ومتأثّرةٌ عن عللٍ، ولا تؤثّر في شيءٍ إذ ليس فيها إلاّ جهة قبولٍ.

والأثر ينقسم إلى أثرٍ مؤثّرٍ ومتأثّرٍ ـ وهو ما ذكرنا ـ وإلى أثرٍ متأثّرٍ غيرِ مؤثّر ـ كالهيولى ـ وإلى أثرٍ غيرِ مؤثّرٍ ولا متأثّر أصلاً، مثل بعض الأعراض فإنّه ليس كلُّ عرضٍ قابلاً لعرضٍ آخر، ولا الأعراض لها أعراض إلى غير النهاية، فباعتراف جميع الناس من الأعراض أعراضٌ لا أعراض لها، فهي أثر للفاعل ـ أي معلولة له ـ ولا تتأثّر ـ أي لا تقبل أمراً وجوديّاً تنفعل به، ـ أَمّا الأوصاف الاعتباريّة فهي كلام آخر.

وأَمّا الأجسام فعلى ما هو مشهور من محقِقي طريقة المشّائين لا تُفيد وجودَ عرضٍ، فالشيء إذا تسخّن من النار حصلت الحرارةُ فيه من واهب الصور، وليس أنّ حرارة انتقلت من النار إلى الشيء ـ فإنّ الأعراض يستحيل نقلها ـ بل يُعِدّ النارُ الشيءَ لان تحصل فيه الحرارة من واهب الصور. وكذا الشمس تُعِدّ ما قابلُها لحصول شعاع فيه من واهب الصور. فالأجسام تُعِدّ لا غير هذا.

(١٨٧) **وأمّا البحث** فيه طويل، إلاّ أنّ القاعدة أمرُها سهل. وقوم يجوّزون الأثر من الأجسام على وجهٍ مخصوصٍ، وهؤلاء يزعمون أنّ المثّلث باعتبار ذاته صار علّةً لزواياه، وليس لحوقُ الزوايا لفاعلٍ خارجٍ، فإنّه لو كان كذا لكان ممكن اللحوق واللّالحوق، فكان يصحّ تصوّر مثلّثٍ دون زواياه.

فقالوا: كما يجوز وجوب الزوايا بمجموع الأضلاع، يجوز أن يكون أجسامٌ ـ إذا وُجدت قابلاً ـ يحصل من المجموع أثرٌ واجبٌ بها، والأمر سهل. ـ وتحريكات النفس كلّها هي مستقلّة بإيجاب وجودِها باعتبار الإرادات الخارجة والشرائط.

وأَمّا القوى النفسانيّة فإنّ المشّائين يقولون: إنّ لها أفاعيل مّا، والأقدمون ومَن يرى رأيَهم يرون أنّ الأفاعيل لغيرها ـ أعني المحقّقين منهم.

(١٨٨) **بحث ومقاومة**: وقد أُورِد على المشّائين أنّ هذه القوى ـ كالغاذية والنامية والمولّدة ـ عند مَن يثبتها أعراضٌ، وكيف يكون للعرض قوةُ إفادةِ الصوَرِ؟

ولِماذا يستحقّ أن يُسمَّى قوةً فعّالةً؟ واحتجّوا بأنّ قاعدتكم ـ إذا أخذناها بالتسلّم على تقدير النزول أنّ الجوهر «هو الموجود لا في موضوع»، فالقوى موجودة في موضوع إذ محلّها يستغنى عنها، فإنّ صورة العناصر كافيةٌ على قاعدتكم أيضاً، في تقويم وجود الهيولى، ولولا أنّها كافيةٌ ما صحّ وجود العناصر، والممتزجات عندكم فيها صورُ العناصر موجودةٌ بحالِّها، وهي مستغنية في قوامها عمّا يحلّ فيها، فما فرضتموه قوىً هي أعراض.

أجاب المشّاؤون بأنّ العناصر وإن كانت مستغنيةً عن صورة أُخرى، إلاّ أن المجموع غير الأفراد، والمجموع جوهر، والقوى مقوِّمة وجودِ المجموع، فتكون جوهراً.

فعاود خصمهم وقال: أَمّا قولكم «إِن المجموع جوهر فيكون مقوّم وجودِه جوهراً» لا حاصل له، فإنّ المجموع ـ إذا نظرنا إلى مفهومه من حيث أنّه مجموع ـ وجدناه أشياء مع اجتماع، وتلك الأشياء هي العناصرُ الباقيةُ الصورِ على قاعدتكم، فالعناصر باقية بحالِّها والاجتماع عرضٌ، والقوى إن كانت تقوّم وجودًا فليست مقوّمةً للعناصر، بل تقوّم اجتماعَها والاجتماع عرضٌ، ومقوّم وجودِ عرضٍ يجوز أن يكون عرضاً.

قالوا: وهذا كما يقول قائل: «إِنّ الحائط مجموع لِبناتٍ وطينٍ وهي جواهر، فيكون المجموع جوهراً واليبس مقوّمٌ لوجود هذا المجموع، ومقوّم وجودِ الجوهر جوهرٌ، فاليبس جوهر!».

قالوا: وغرضنا من هذا ليس أنّ اجتماع العناصر كأجتماع اللبنات أو ليس، بل غرضُنا أنّ الاقتصار على أنّ «شيء كذا حافِظٌ لمجموع جواهر كيف كان، فيلزم أن يكون جوهراً لأنّ المجموع لا يستغنى عنه» ـ فاسدٌ.

ثمّ إنّ الاركان الأربعة إذا اجتمعت ليس اجتماعُها هو التداخل ـ فإنّه قد عُرف استحالته ـ بل العناصر باقية على ما قلتم، وكلّ منها منفردٌ بحيّزٍ لا يجتمع إثنان منها في حيّز أحدِهما.

فإذا كانت الصورُ باقيةً والاحيازُ بحسب اختلاف الصور متعدّدةً، والكيفيّات المتشابهة ـ التي حصلت من التفاعل ـ في كلِّ عنصرٍ منها حصة والقوى ـ التي فرضتموها ـ في كل واحدٍ من الأسطقسات منها شيءٌ غير ما في الآخر، والأربعة وإن كان حصل منها شيءٌ واحدٌ ليس لأنّ الصور المختلفة بطلت، فإذا كانت الصورُ باقيةً وليس شيءٌ منها هو الآخر فهيئة كلِّ واحدٍ منها ـ سواءٌ كانت قوةً أو غيرَ قوةٍ ـ غير هيئة الآخر، فإنّه لا يحصل في محالّ مختلفةٍ في ذاتها هيئةٌ واحدةٌ، والحصّة التي في كلِّ واحدٍ من الاركان يستغنى عنها محلُّها، وهو الاسطقس الذي هي فيه، فإنه تامّ النوع بذاته، وقد وُجد دون تلك القوة نوعُه. قالوا: فصحّ أنّ المفروض قوىً أعراضٌ.

ثم قالوا: كيف يتأتّى على قاعدتكم أن يقال: إنّ القوة النامية جوهرٌ بمعنى أنّها «موجود لا في موضوع»؟ فإنّها تبطل عندكم، والماهيّةُ الإنسانيّةُ والكبد الذي فيه سلطانُها لا يبطلان، فإنّه إذا لم يبطل الكبد ولا الشخصُ فمحلُّها مستغنٍ عنها، فهي عرضٌ. وكذا قوة البصر والسمع، وكذا القوة الحافظة، وكذا القوة المولّدة. وإن استدللتم على جوهريّتها بأنّها ذواتُ آثارٍ، فللأعراض أيضاً آثار ـ كالحرارة والبرودة ـ فليس كلُّ ذي أثرٍ بجوهرٍ.

فإن قلتم: «إنّ الحرارة لا تؤثّر بل تُعِدّ» فهكذا القوى، فإنّ الاحالة إلى شبيهِ جوهر المغتذي لا يصحّ إلاّ من واهب الصور، وكذا التوليد والتصوير. ثم عليها مقاومات قد ذكرت في الصور مِن قبلُ.

(١٨٩) **فلمّا انتهى** كلام الفريقَين إلى هذا الموقف قال مَن يرى طريقة القدماء: إنّ مِن الظاهر إنّ الروح الذي هو حامل القوى لا يزال يتبدّل، ومن الظاهر أنّ الذي يُفرَض من القوى فيه تبطل بتلاشيه، وإنّ الأعضاء كلّها في التحلّل وما من عضوٍ إلاّ وللتحلّلِ إليه سبيل.

فالحافظ للمزاج غير ما يبطل إذ الذي بطل لا يحفظ شيئاً ببدلٍ، فالمفروض قوّى ليست في الروح ولا في ما يتحلّل ويتبدّل. ثمّ إنّ النبات فيه تحلّلُ مّا ـ وكذا

غيره ـ وأجزاؤه متبدّلة، وليس فيه شيء ثابت، وليس بعضُ أجزائه أَوْلَى بالثبات في جميع زمانِ بقائِه والبعضُ بالتبدّل من العكس. والذي يتبدّل لا يكون فيه قوةُ الحفظ للمزاج والنظام، فإذن هذه القوة ليست في المتحلّل، ولا المتجدّد ولا في جزءٍ من أجزائه ولا في عضوٍ من أعضاء الحيوان.

ثمّ بالغ ثانياً في القول، فقال: ألستُم اعترفّتم بأنّ القوة الواحدة بذاتها لا تقتضي الحركةَ إلى جهاتٍ مختلفةٍ ولا يصدر منها أفاعيل مختلفة؟ ولا شكّ إنّ القوة النامية إذا أتت بالوارد لا بدّ وأن تحدث خللاً في المورود عليه، فتحتاج إلى حركاتٍ إِحداها تحريك الوارد، والثانية: تحريك المورود عليه بأحداثِ خللٍ، وهو في الحقيقة خرق، فيتضمّن الخرق نفسه إلى حركات أجزاء مختلفة في الجهات، ثمّ حركات الوارد ليست إلى جهة واحدة، بل إلى جهات مختلفة بحسب الأعضاء، ثمّ في كلّ عضوٍ إلى أصواب في الطول والعرض والعمق، فليست هذه الحركات ممّا يصحّ صدورها عن قوةٍ واحدةٍ متشابهةِ الحال. وكذا الحال في الغاذية عند سدّ ما يتحلّل وإلصاقها بالأجزاء المختلفة.

قالوا: وفي الجملة الفاعل لهذا ليست قوة واحدانيّة متشابهة التحريكات، فليست قوةً من جملة ما ذكرتم. وإذ لم يكن في النبات شيء ثابت، فله قوة مدبِرّة لا في جرمه غير منطبعةٍ.

(١٩٠) **وليس** كما وقع لبعض المتأخّرين: لمّا تفطّن إنّ قوى النبات غير منطبعة، ظنّ إنّ لكلّ نبات نفساً مجرّدةً عن المادّة، ويلزم أن تكون ضايعةً متعطّلةً ممنوعةً من الكمال أبدًا، والنبات أيضاً حيّ.

قال هؤلاء: يجب أن يكون بكلّ نوعٍ من أنواع النبات شيء واحد مُدرِكٌ مجرّدٌ عن المادّة معتنٍ في حقّه، وسمّوه «صاحب النوع القائم».

قالوا: ولا يصحّ هذه الالصاقات والتحريكات المختلفة إلاّ بإدراكٍ، فإنّ الفاعل بالطبع لا يختلف تحريكاته، وليس في الإنسان حاصلاً من نفسه الناطقةِ، فإنّ النفس غافلة عن هذه التدبيرات المُتْقِنَة ذواتِ النظام. فإذن كلّها من ربّ النوع

القائم الفيّاض بعنصره على ما هو كصنم وظلٍّ له صادرٍ عن إدراكٍ وأحاطةٍ.

قالوا: والنبات لأنواعه أصحابُ أنواعٍ مجرّدةٌ مدبِّرةٌ، وللحيوانات أصحابُ أنواعٍ ونفوسٌ حيوانيّةٌ أيضاً، وللإنسان صاحبُ نوعٍ ـ وهو عقله الفيّاض عليه ـ وله نفس ناطقة، لأنّ مزاجه أتمّ وأكمل، فصاحب نوعه أيضًا أقوى وأشرف.

وقالوا: نسبة صاحب نوع الإنسان إلى أصحاب سائر أنواع الحيوان والنبات كنسبة النوع إلى النوع، فكما إنّ صاحب النوع الإنسيّ أعلى كان له وسائطُ أكثرُ من النفس النطقيّة والروحِ الحيوانيِّ وغيرها، وكلّما كان النوع أشدَّ نزولاً وربّ النوع أشدَّ نزولاً قلّتِ الوسائطُ حتى يصير صاحبُ النوع كنفسٍ لها.

قالوا: وليس صاحب النوع النفسَ، فإنّ النفوس لا بدّ وأن تقبل الضَرَر وتتألّم بتألّم أبدانها، وصاحب النوع لا يتألّم بتألّم نوعه، وللنفس علاقة ببدنٍ واحدٍ، وصاحب النوع عنايتُه بجميع أبدان نوعه.

قالوا: وانجذاب الدهن إلى النار ـ لمّا تبيّن إنّه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكرنا، ولا لجذب النار بخاصّيّته ـ فهو أيضاً لتدبيرٍ متعلّقٍ بصاحب النوع الحافظِ للصنوبرة ولغيرها، وهذا صاحب النوع للنار هو الذي سّماه الفُرس «**أرديبهشت**». فإنّ الفُرس كانوا أشدَّ مبالغةٍ في أرباب الأنواع، حتّى إنّ النبتة التي يسمّونها «**هُومَ**» ـ التي تدخل في أوضاع نواميسهم ـ يقدّسون لصاحب نوعها ويسمّونه «**هُومَ إيزاد**». وكذا لجميع الأنواع.

وهرمس **وأغاثاذيمون وأفلاطون** لا يذكرون الحجّة على إثباتها، بل يدّعون فيها المشاهدة. وإذا فعلوا هذا ليس لنا أن نناظرهم. وإذا كان المشّاؤون في علم الهيئة لا يناظرون **بطلميوس** وغيرَه حتى إنّ **أرسطو** يعوّل على أرصاد بابل، فَفُضَلاء بابل ويونان وغيرُهم كلُّهم ادّعوا المشاهدة في هذه الأشياء، فالرصد كالرصد، والأخبار كالأخبار، وتأتّى التوسّل بالرصد الجسمانيّ كتأتيّ التوسّل بالرصد الروحانيّ، والندرة كالندرة.

(١٩١) **وهؤلاء** يتعجّبون مَن قول مّن يقول: إنّ الألوان العجيبة في ريشة من

رياش الطاووس إنّما كان لاختلافِ أَمزجةٍ في تلك الريشة اختلفت فيها إلى هذا الحدّ من غير قانونٍ مضبوطٍ وربّ نوعٍ حافظٍ. ـ فهؤلاء قومٌ. وهؤلاء لا يقول المحقِّقون منهم إنّ لكلّ عرضٍ من الأعراض صاحبَ نوعٍ قائماً، بل للأنواع الجوهريّة، ولا يقولون إنّ أصحاب الأنواع إنّما حصلت ليكونوا مثالاً لِما تحتها وكقالبٍ، فإنّ عندهم الأنواع الجسمانيّة أصنامٌ وظلالٌ لها ولا نسبة بينهما في الشرف، وكيف يحتاج المبِدع الحقّ في إيجاد الأشياء إلى مُثُلٍ ليكونوا دستوراتٍ لصنَعِه؟ ولو احتاج لاحتاج المُثُل إلى مُثُلٍ إلى غير النهاية. وما يتّخذ له القالبُ والمثال يحب أن يكون أشرف لأنّه الغاية، ولا يصحّ في العقول هذا.

(١٩٢) وأَمّا بعض المتشبّهة من المتأخّرين أراد أن يذكر مَذهبَهم، فزعم إنّ ما وراء واجب الوجود لا يصحّ أن يكون بريّاً عن علاقة الموادّ، فإنّ الإمكان مانع عن ذلك. وهو خطأ، ولم يعلم مذهبَهم، فيتكلّم فيه وأنكر الفرق بين العقل والنفس، فإنّه إذا كان اللإنسان صاحبُ نوعٍ وله نفس ناطقة، لا شكّ إنّ للنفس تدبيراً ليس لصاحب النوع وعلاقة ليست له، وهي تتأثّر بتأثّر البدن وتتألّم بتألّمه وتتلذّذ بتلّذذه، وليس صاحب النوع كذا.

والنفس يحصل منها ومن البدن الذي تتصرّف فيه حيوانٌ واحدٌ هو نوع واحد، وربّ النوع ليس كذا على مذهب الحكماء الأُول.

ثمّ ربّ النوع إذا كان فيّاضاً لِنوعه، فلا يكون محتاجاً إلى الإستكمال به بخلاف النفس، فإنها مفتقرة إلى الاستكمال به، وما حاجةُ مَن له رتبةُ الإِبداع إلى تصرّف جسمٍ على وجهٍ يصير كمالاً له، ويحصل منهما نوع واحد وشخص واحد؟ وعلاقة الأجسام إنّما هي لِنقصٍ في جوهر ذي العلاقة ليستكمل بالعلاقة، ومن له رتبة الإبداع لِجسمٍ لا يقهره علاقةُ ذلك الجسم حتى يصير بحيث لا يصدر فعلُ عنه إلاّ بتوسّط جسمه ويكون كمالاً له.

ومِن الظاهر إنّ كمال المفارق في التشبّه بمبدَئِه، فالعلاقة الجسميّة نقصٌ له، فالذي يبدع الجوهرَ كيف ينحصر بعلاقة عرضيّة؟ ولو كان من شرط المتصرّف في

بدنٍ أن يكون مبدِعاً له، أو مِن شرط المبدِع لجسمِه أن يكون متصرّفاً فيه، لكانت نُفوسُنا مبدِعةَ أجسامِنا، وهذا من المحال البيّن. ولو كان هذا هكذا ما كان عمِيَ الذي ينسب إلى الحكماء هذا الرأي أو يراه من نفسه، ولكان ـ إذا عمى ـ يخلق له بدناً آخر لنفسه غيرَ أعمى! وكلّ هذا ظاهر لِمن له أقلُّ حدسٍ.

وربما ظنّ ضربٌ ممّن وقع له ما وقع لهذا الرجل أن لا مميّز غير الجسمِ أو علاقةِ الجسم، ولم يعلم إنّ في المميّزات كثرةً: فالطعم والرائحة محلُّهما واحد، وامتاز إحدهما عن الآخر بحقيقته، فمن المميّزات الفصل لِمَن كان له فصلُ، ومن المميّزات صفات عرضيّة غيرُ لازمةٍ للماهيّة، وغير ذلك ممّا عددناه مِن قبلُ.

ولو كان صاحب نوع النبات نفسَه وهو مدرِكٌ لذاته، لكان لم يقع له من تصرّفِ أجسامِ النبات إلاّ ألمُ قطعٍ وقلعٍ وعاهاتٍ غيرِها على الدَّوام. وكذا صاحب نوع النار وغيرهما.

ومَن يتأمّل الحجّة أو يتأمّل كلام الأقدمين ويفهم، يعلم إنّهم لا يرون هذه الأشياء التي يذكرها هذا الرجل وأشباهُه، بل الكلّ متّفقون على إنّ الذي هو غيرُ جسمٍ وجسمانيٍّ ينقسم إلى ما له علاقةٌ مع الأجسام وهو النفس، وإلى ما ليس له علاقةً مع الأجسام أصلاً وهو العقل.

(١٩٣) **وربّ** النوع وإن كان له عنايةٌ بالنوع على رأي الأقدمين ليست عنايتُه عنايةَ تعلّقٍ بحيث يصير منه، ومن بدنٍ شخصٌ واحدٌ ونوعٌ واحدٌ، بل هو نوع بذاته. فالعقول عندهم تنقسم إلى الأُمّهات في السلسلة الطُوليّةِ التي هي الأصول، وإلى الثواني الذين هم أرباب الأنواع. والنفس الناطقة تنقسم إلى نفسٍ دائمةِ العلاقة كنفس الفلك، وإلى نفسٍ غيرِ دائمةِ العلاقة كنفس الإنسان. وربمّا سمّوا ربَّ كلِّ نوعٍ باسم ذلك النوع، ويسمّونه «كُلِّيَّ ذلك الشيء»، ولا يعنون به الكلّيِّ الذي نفس تصوّر معناه ولا يمنع الشركة، ولا إنّا إذا عقلْنا الكلّيَّ فمعقولُنا نفسُ ذلك الشيءِ الذي هو صاحب النوع، ولا إنّ لصاحب النوع يدَين ورجلَين وأنفاً، بل يعنون به إنّه ذات روحانيّة، والنوع الجسمانيّ ظلُّها وكصنم لها، والنسب الجسمانيّة في النوع الجسمانيّ إنّما هي كظلالِ نسبٍ روحانيّةٍ وهيئاتٍ نوريّةٍ في ذاته.

ولمّا لم يصحّ له حفظُ صنمِه في شخصٍ معيّنٍ لضرورة الوقوع تحت الكون والفساد، فيحفظه بشخص منتشر، فهو كلّيّ بمعنى إنّه «أُمّ النوع»، ونسبته إلى الكلّ سواءٌ بإنّه صاحبه ومُمِدُّ كمالاتِه وحافظ النوع بالأشخاص التي لا تتناهى.

فإذا سمعتَ **أنباذقلس وأغاثاذيمون** وغيرَهما، يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهمْ غرضَهم! ولا تظنّنّ إنّهم يقولون إنّ صاحب النوع جسمٌ أو جسمانيٌّ او له رأس ورجلان.

وإذا وجدتَ **هرمس** يقول: «إِنّ ذاتاً روحانيّةً أَلقت إليّ المعارفَ.

فقلتُ لها: مَن أنتِ؟

فقالت: أنا طباعُك التامّة» فلا تحمله على إنّها مِثلنا.

وكلّ ما نُسب إليهم في هذا الباب ليس بصحيح ويدلّ عليه لطائف كلماتهم، ولكنّ السهو وقع للنقلة ولطبائعِ اللّغات ولانتسابِ مَن لا يفهم كلامَهم إليهم ـ فأراد إثباتَها مع شوبِ فضولٍ له ـ ولتحامُلِ مَن أراد الردّ عليهم حُبّاً للرئاسة.

وأَمّا إنّ ربّ النوع ـ على تقدير أن يكون ـ كيف يكون له إدراكٌ بالجزئيّات، وكيف يتصرّف فيها؟ فربّما يُلاحَظ مّما سيأتي مِن بعدُ.

[١٠]
فصل
«في إنطواء الوجود كلّه في قهر الأنوار»

(١٩٤) **ولك أن تعلم** ـ إذا حقّقتَ إنّ كلَ حادثٍ مفتقرٌ إلى سبق حوادث مسلوبةِ النهاية ـ إنّه لولا حركات الأفلاك وحصول الاستعدادات شيئاً بعد شيءٍ ما صحّتِ اللاّنهاية في الممكنات، فإنّ الأجسام متناهية والعلل والمعلولات واجبة النهاية، ولا يحصل من المتناهي، والجهاتِ المتناهيةِ فيه إلاّ أمور متناهية. فلولا الحركات كان يحصل من العلل أمور متناهية وكان يثبت الوجود على ذلك المَبلَغ واقفاً عنده من غير زيادة ولا نقصان، وبقي الإمكان على غير النهاية التي ما كان يصحّ خروجُ شيءٍ منها إلى الفعل.

فلمّا كان الجود الإلَهيّ غيرَ قاصرٍ في إفادة الوجود على قدرٍ متناهٍ وله القوة الغير المتناهية، كان من لوازم ذاته هيولى مستعدّةٌ للقبول إلى غير النهاية، وما كان يتّم حدوث الحادثات إلاّ بمتحرّكات لشوقٍ أزليٍّ يتبع حركاتها حوادثُ، فوْجدت السماويّات.

فكان الذي نوريّته غير متناهية الشدّة ـ وهو نور الأنوار واجب الوجود ـ نظم الوجودَ ورتّبه وحفظ نظامَه باللاّنهاية. ولسنا نشير إلى الغرض، بل إلى إنّه ذاتٌ حصل منها الوجود على أتمّ النظام. ومعنى قول الأقدمين «إنّ اللاّنهاية هي الباريء» معناه إنّ اللاّنهاية من جميع الوجوه لا يصحّ إلاّ عليه، فإنّ جميع الموجودات متناهية إلى عللها، وعللُها متناهية إليه كما يقولون: «إنّ العقل نهاية النفس وواجبُ الوجود نهاية العقل، ولا ينتهى هو إلى شيء آخر»، فليس له نهاية كمّيّة، وليس له نهاية ثبات، وليس له نهاية معلوليّة، وهو ذاتُه نوريّةٌ لا إنّ النوريّة زائدة على ذاته، ثمّ شدّة نوريّته كماليّتها، وتلك الشدّة ـ التي هي الكماليّة ـ غير متناهية، أي لا يصحّ أن يدرك مدرك أتمّ منها وأكمل، ولا يصحّ أن يكون بجهةٍ من الجهات تماميّةٌ وراءَه.

وشدّة نوريّته بحيث يصحّ أن يكون مبدأ لِما لا يتناهى من الأنوار المدرِكة، وهو قاهرٌ بنوريّته جميعَ الأنوار، وشدّة نوريّته حجابٌ لنوريّته، فأختفاؤه عنّا لِشدّة ظهوره، كيف والشمس مع جرميّتها احتجبتْ بظهورها عن الأبصار! فالوجود كلّه منطَوٍ في قهره، فالأجرام انطوتْ في قهر النفوس، والنفوس منطوية في قهر نوريّة العقول، والعقول منطوية في قهر نوريّة المعلول الأوّل، وهو منطوٍ في قهر نوريّة القيّوم نور الأنوار.

ونوريّة العقول لا تزيد على ذاتها وإن كان فيها أنوارٌ أُخرى زائدةٌ لِتجلّي العالي على السافل تجلّياً سرمديّاً ديموميّاً يعلمه العلماء المشاهدون دون الظاهرين الذين يقلّدون الزبرَ ولا يرتقون إلى المشاهدة.

والنفوس في ماهيّاتها أيضاً أنوارٌ مجرّدةٌ، وقابلةٌ لأنوارٍ قدسيّةٍ على ما يرى الحكماء الخسروانيّون.

ومّما يذكر المتأخّرون أيضاً أنّ التامّ هو الذي يكون حاصلاً له جميع ما ينبغي له منتفياً عنه جميعُ ما لا ينبغي له بحيث لا يُتصوّر أَن يكون ذاتُه ونوعُه أتمَّ مّما هو عليه، ولا يصحّ له شوقٌ إلى أمرٍ منتظر. وهذا حال العقول. وفوق التامّ ما لا يتوقّف شيءُ منه ـ لا ذاتُه ولا كماليّةُ ذاته ـ على غيره، ووجود جميع ما هو غيره فاضل عن وجوده، ولا يدخل التوّهم ولا الوجود أتمّ منه ولا ما يقرب منه، وهو واجب الوجود. والمكتفي هو الذي أُعطِي ما به يحصل كمالُ نفسِه، وإن كان على سبيل تجدّدٍ ودوامِ شوقٍ، والناقص ما دونه.

[١١]

فصل

«في الشرّ وفي كيفيّة صدور الفعل عن العلّة»

(١٩٥) **ومن ضرورة اللاّنهاية** أَن يكون في عالم الكون والفسادِ تضادٌّ، وكون الحرارة والبرودة متضادَّين ليس بفعل فاعلٍ، بل التضادّ من لوازم ماهيّتهما. فلولا التضادّ ما صحّ الكون والفساد، ولولا الكون والفساد ما صحّ وجود أشخاص غير متناهية. والأنواع العنصريّة لا يصحّ حصولُها إلاّ بتفاعلٍ، ومن ضرورة التفاعل تضادٌّ مّا، فصحّ إنّه لولا التضادّ ما صحّ دوام الفيض على التجدّد المستمرّ، ولم يحصل من النفوس الناطقة المَبْلَغ الغير المتناهي، ولَتعطّل العالم العنصريَ عن الحيوة، وبقي على العدم البحتِ أكثرُ ما يمكن. فالذي يُوجَد شرّاً بحسب شخصٍ إذا وقع النظر إلى النظام الكلّيّ، فهو خير من حيث إنّه ما صحّ الوجود مشتملاً على الخير والنظام أبْلَغَ مّما هو عليه.

ومن الممكنات ما هو بريّ من الشرّ والفناء ـ وهي العقول ونحوها ـ ومنه ما فيه خير كثيرٌ ويلزمه شرّ قليل، وظاهرٌ أنّ ترك خيرٍ كثيرٍ لشرٍّ قليلٍ شرٌّ كثير. ولا يصحّ أن يقال: «لِمَ ما جعل هذا القسم بريّاً عن الشرّ؟» فإنّه محال إذ لا يصحّ أن يجعل الشيء غيرَ نفسه، فإن لم يجعل هذا القسم كان وقع الاقتصار على القسم الأوّل، ولم

يحصل هذا القسم. ومن المستحيل أن يجعل الماء غيرَ الماء والنار غير النار.

ومن الممتنع أن يكون نارٌ تمسّ ثوباً ولا مانع عن الحرق ولا تحرقه. فإذا نظرتَ إلى حال الذي احترق ثوبُه بالنار وكمّيّةِ تضرّره به، وكمّيّةِ انتفاعه بالنار في عُمره، لم تجد بينهما نسبةً. هذا في ذلك الشخص، فكيف لو انتفع النوعُ ولم يكن لذلك الشخص إلاّ التضرّر فحسب؟ كان حسناً بالقياس إلى نظام النوع، كما يُقطع عضوٌ لصلاحِ بدنٍ، وإذا نظرتَ إلى النظام الكلّيّ فلا شرّ.

(١٩٦) **وإنما يطوّل** الحديث في هذا مَن يتوهّم إنّ العالم ما خُلِقَ ألاّ لأجل الإنسان، ولو كان له عقل ونظر في هذا ـ الذي يطوّل الحديثَ فيه ـ لَدرى أنّه لو كانت إراداتٌ جزافيّةٌ، ولم يكن هناك قوانينُ كلّيّةٌ مضبوطةٌ أزلاً وأبداً ما كان أمور الإنسان والحيوانات وغيرِها كذا. وما أقدر القادر ـ الذي إرادته متجدّدةٌ لمصالح كما يتوهّم العامّةُ والمتطبّبُ المتشبّهُ بالحكماء ـ على أن لا يعمى إنسانٌ فيحفظ مزاجه، ولا يُهمَلَ أَرمَلَةٌ، ولا يُهتَكَ بالفقر كثيرٌ من أرباب الستر، ولا يُرفَضَ أيتام صغار عن حضانة مرضعة فيبتليها ويبتليهم، ولا يرسلَ العاهات الكثيرة، ولا يمكنَ الأديان الفاسدة ومعتقَداتها وسَبْيِها ونَهْبِها. ومَن قدر أن لا يفعل وإراداتُه متجدّدةٌ ـ كما قال هو «يريد فيكون ويكون فيريد» ـ فلِمَ ما أَراد مَصلحةَ هذا الشخص؟ وإذا كانت الإرادات كذا فليس بمهمٍّ عَمَى زيدٍ وزمانةُ عمرو في النظام الكلّيّ!

فإن قيل: إنّ التقدير الأزليّ منعه عن ذلك.

فيقال: كون ذلك التقدير الأزليّ عنه واجب أو ممكن. فإن كان ممكناً واختار أحدَ طرفَيه فلا بدّ من مرجّحٍ، وترجيحُ الخيرِ العامِّ كان أَوْلَى إذ لا مصلحة للجاهل في جهله وللشقي في شقاوته. وإن كان ذلك التقدير واجباً ـ بحيث ما كان يصحّ الوجود إلاّ كما هو عليه ـ فصحّ اللزوم.

فإن قال: أنّه فعل ما يشاء ولا يسئل عن «لِمَ؟»

فيقال: لا يسئل عن «لِمَ؟» لأنّه يُحرق اللسان أو النظر حرام، أو لأنّه لا ينتهي الحجّة إليه، والأقسام كلّها باطلة. وإذا فُتح باب «لا يسأل عن لِمَ» في المعقولات

فكلّ ما يراد الحجّة عليه ـ حتّى كون العالَم مفتقرًا في تخصّص جهات إمكانه، وفي صفات البارئ «كونها»نفياً أو اثباتًا وغيرها ـ يقول الخصم: «لا يسأل عن لِمَ». ومن أشدّ ما يراد «الحجّة عليه» اثباته إرادة واحدة لمراداتٍ كثيرةٍ ـ كما هو مذهب بعض العامّة ـ، وبالضرورة لا مراديّةُ بعضٍ منها لا تنافي مراديّةَ الآخر، إلاّ إنّا لا نطوّل فيه الكلام لما بيّنّا من استحالة الصفات على الأوّل وفيه اكتفاء. فلِمَ ما اختار في حقّ شخصٍ مبتلىً ما هو الأصلح له مع إمكان الطرفَين؟

سؤال: لو لم يختر العمى لزم أن يكون شيء إراديّ منه.

جواب: أيكون لذات ذلك النوع أو لإرادةِ الفاعل؟ فإن كان لماهيّة الشخص، فللبارئ أشياء يحملها على الأمور ضرورةً، وصحّ اللزوم، وليس ذلك اللزوم بإرادته ـ لعود الكلام إليه ـ وليس لماهيّةِ الشخص، فإنّ النوع متّفق الماهيّة، فكان يطّرد في الكلّ، ولا أَوْلَويّةَ في أشخاص نوعٍ. ثم إنّ للبارئ ـ على زعمه ـ أمراً قاصراً ضروريّاً يحمله على الأشياء.

سؤال: إنّما فعل لمثوبةٍ.

جواب: فلِمَ جمع بين المثوبة والسلامة لغيره والماهيّة النوعيّة متساوية؟ ولِمَ خصَّ البعض بالحسن والجمال، والبعض بالقبح والآفةِ، والماهيّةُ واحدةٌ ولا أَوْلَوِيّةَ؟ ولِمَ أشقى البعض، ومن مصالحه أن لا يشقى؟

(١٩٧) **ومن القائلين** بالارادة مَن لا يقول بالمصلحة، بل يقتصر على أنّه «أراد ففعل لا لغرضٍ». ويقع عليه أنّ الإرادة ممكنة النسبة إلى تخصيص أحدِ الطرفَين وتخصيصِ السلامةِ بزيد والعاهةِ بعمرو، فتخصّصتْ دون مرجّحٍ، وتخصّص الممكن بالوقوع لذاته محال.

ولا يصحّ **أن يقال**: من خاصّيّة الإرادة ترجيح أحدِ المثلَين مع استواء النسبة، فإنّها لو تخصّصتْ بالطرف الآخر حصلت هذه الخاصّيّة، وكلّ ما يُفرَض مرجّحاً لتخصّصِ الإرادة يعود إليه الكلام إلى أن يقع العود إلى أمرٍ ضروريٍّ في الماهيّات وفي فاعلها.

ويقال لهم: إنّ الباريَ هل قدر على أن يفعل أشرفَ وأكملَ من هذا العالم الموجود أو لم يقدر؟ فإن أجابوا بِلا، ـ فلزمهم ما احترزوا عنه من اللوازم، واختلّ كثيرٌ من مطالبهم. ـ وإن قدر ولم يفعل، فأعراضه عن الممكن الأشرف واختياره للأخسّ كان مع استواء أو ترجّحٍ. فإن كان مع استواء، فيحتاج إلى مخصّص. ـ وإن امتنعتم عن القول بالمخصّص عند الاستواء، فلا يبقى لكم حجّةٌ على وجود الباريَ أصلاً. وكلّما التجأتم إلى خاصّيّة الإرادة، يتأتّى مِثله من الالتجاء إلى خواصّ الماهيّات، حتى يقول قائل: إنه كان الوجود والعدم بالنسبة إلى هذه الماهيّة الفُلانيّة سواءً إلاّ إن من خاصّيّتها وجودَ نفسها إمّا دائماً أو بعد أن لم تكن.

فإذا قلتم: «هذا لا يصحّ في غير الإرادة» نُوزعتمّ وعُورضتم. ـ وانحسُ هذه المذاهب ما وقع على العَمياء لهذا المجنون المتطبّب «**أبي البركات**» من اثبات إراداتٍ حادثةٍ غيرِ متناهيةٍ في ذاتِه.

(١٩٨) **وأمّا ما يقال** ـ إنّ الفعل إمّا أن يكون صادراً عن العلّة باعتبار إرادةٍ أو طبعٍ أو مجموعِهما ـ فليس بحصرٍ صحيحٍ، إلاّ أن يصطلح مصطلحٌ على أن يسمّى ما وراء الإراديّ طبيعيّاً، فيكون اصطلاحاً من نفسه.

أَمّا التقسيم الصحيح هو أن يقال: إنّ كلّ فعلٍ إمّا أن يصدر عمّن له شعور وإدراك، أو يصدر عمّن ليس له شعور به وإدراك.

والأوّل: ينقسم إلى ما يصدر بإرادة، وإلى ما يصدر عن الذات الشاعرة من حيث أنّها ذات شاعرة دون غيبتها عنه من غير الحاجة إلى الإرادة.

والثاني: ـ وهو ما يصدر دون شعورٍ ما هو صادرٌ عنه ـ يجوز أن يخصّ بالطبيعيّ، ولا بدّ للطبيعيّ من كونه صادراً عن الجسم المتخصّص بأمرٍ زائدٍ على الجسميّة، والمفارق من جميع الوجوه ليس كذا. ويجوز أن يكون الفعل صادراً بالطبع والإرادة، ولكن من جهتَين لا من جهةٍ واحدةٍ، ففعلُ واجب الوجود أعلى من الإرادة والطبع.

(١٩٩) **ومن المذكور** في الكتب أنّ الشرّ لا ذات له، بل الشرّ عدميّ فهو عدمُ

شيءٍ أو عدم كمالِ شيءٍ. وما يُفرَض من الوجوديّات شرّاً، فإنّما يكون بسبب تأدِّيه إلى عدميٍّ مّا حتى إن كان موجودٌ لا يؤدّي إلى عدم كمالٍ لشيءٍ فلا يكون وجوده شرّاً لنفسه ولا شرّاً لغيره.

وهذا القائل لا ينبغي أن يستروح إلى أنّ الجهل المركّب يُوجِب زيادةَ ألمٍ في الآخرة، والجهل المركّب والألمُ الحاصل منه وجوديٌّ وهو شرّ، وإن كان كونه شرّاً لأجلِ عدمِ كمالٍ ـ وهو العلم والملكات الجَيِّدة ـ فالجهل المركّب لا يزداد به ـ من حيث كونه مركّباً ـ ألمٌ.

(٢٠٠) **والحاصل** أنّه لا حاجة إلى مِثل هذه الأشياء، بل امتنع الوجود إلاّ على ما هو عليه، ولا يُتصوّر له نظام أتمُّ منه. والشرّ إذا أُخذ قائماً يكون بحسب ما لا يلائم شخصاً واحداً. وأَمّا بالنسبة إلى ما عليه الكلّ، فهو حسنٌ لطيفٌ. وقد تأدّت الحركات والمصاكّات إلى غيرِ ملائمٍ لأشخاص، وليس الشخص الواحد وجودُه معتبراً، بل النظام محفوظ بما لا يتناهى على أقسام لا تنحصر ولا تُعَدّ، ويقع من اللوازم حرقُ ثوبِ فقيرٍ، وقد يكون في مفسدة جزئيّة مصالحُ كلّيّةٌ.

وكون النظام في أشياء لازمٌ لماهيّاتها لا بفعل فاعل، كما أنّه لا يُتصوّر لفاعل أن يجعل أشكالاً كريّةً بحيث تصير كريّتها متراصّةً دون خَلَلٍ في ما بينها، بل في المسدّسات إمكان تراصّ، ونظام في ذلك يمكن عليها لماهيّتها ويمتنع على المستديرات مِثله لماهيّتها. فالأشياء وإن كانت معلولةً لغيرها منه هويّاتُها ووجوداتُها، إلاّ أنّ كونها بحيث يحصل من اجتماعها نظامٌ أوّلاً يحصل لماهيّاتِها.

وبهذا يُعلَم فسادُ قولِ مَن يقول: «لِمَ كانت الافلاك تسعة والسيّارات سبعة؟»، أو «الفلك لِمَ تعيّن فيه نقطتان للقطبيّة؟» فإنّ ذلك لولا الترجّح بسببٍ ما وقع.

وللأعداد خواصّ لماهيّاتِها، وللذوات ـ التي يعرض لها العدد ـ خواصّ لماهيّاتها وخواصّ باعتبار العدد، والفلك وإن كان أوضاعُه متساوية إلاّ أنّها تختلف بما تحتها من الإضافات. وعدم اطّلاع البشر على تفصيل أمرٍ لا يدلّ على عدم وثاقةِ علمِهم بأشياء أُخرى. فيعلم أن ما لا يجب لا يكون، وأنّ هذه الأشياء الواقعة

لها بجهاتٍ وقوعِها مخصّصات. وليس ـ ان لو كان بالإرادة تعيّنَ الممكنُ دون المخصِّص، أو يتعيّن بالإرادة شيءٌ دون شيء ـ إلاّ لِترجّحٍ عند الفاعل، فعلى جميع التقديرات عللها فيها ترجّح باعتبارٍ، ولها تعيّن أن يكون منها النظام دون غيرها باعتبار ماهيّاتها.

واعلم أنّ السعادة أكثر من الشقاوة، وإنّ مراتب الناس في الآخرة كمراتبهم في الدنيا، وإنّ للسعادات والشقاوات مراتب. وإذا عُلم ما سبق فلا يتّجه لقائل أن يقول «إن كان الكلّ بالقدر فلماذا العقاب؟» فإنّ الملكات الرديّة والهيئات المبعدة هي بنفسها الموجِبة للألم لا لِسطوةِ منتقمٍ خارجيٍّ. والمريض إذا قُصر في الحمية ونالته الأوصاب ليس ذلك بأنّ الطبيب المحذِّر انتقم منه، بل هو من لوازم ما ساق إليه القدر من النَهْمَةِ.

المشرع السابع

في الإدراك وعلم واجب الوجود والمفارقات وبقاء النفس والسعادة وما يتعلّق به

[١]

فصل

في الإدراك والعلم

(٢٠١) إنّ جماعة من الناس ظنّوا أنّ إدراك ما من شأنه أن يُدرِك أمراً هو أن يصير هو نفسه صورةَ ذلك الشيء، وأنتَ تعلم بطلان هذا مّما قد سبقت إليه إشارة من إنّ شيئاً لا يصير بعينه شيئاً آخر، فإنّه ان بقي الأوّل مع حصول الثاني فيهما اثنان، وإن بطل الأوّل وحصل الثاني ـ أو بقي الأوّل ولم يحصل الثاني ـ فما صار إحدهما الآخر. بلى قد يقال: صار الأسود أبيض والماء هواء، وليس إنّ الأسود من حيث هو أسود يصير أبيض ـ أو الماء وهو ماء يصير هواء ـ بل الحامل لصورة المائيّة زال عنه تلك الصورة وحصلت فيه صورة الهوائيّة، والجسم الذي وُصف بالأسوديّة زال عنه السواد وحصل فيه البياض، والمحلّ في الحالَتين واحدٌ، فإن حصلت الصورة ولا نفس ـ أو بقيتِ النفس ولا صورة ـ فلا ادراك، وإن بقيَا فهما اثنان. ثم الجوهر الشاعر بذاته منك ليس مّما يتجدّد كلَّ وقتٍ، بل هو شيء واحد

ثابت قبل الصورة ومعها وبعدها، والصورة أمر يحصل مع بقائه، فإنّك أنت أنت مع الإدراك ودون الإدراك، فلا معنى للاتّحاد.

(٢٠٢) **وإنّ قومًا** كانوا قد ظنّوا إنّ نفوسنا إذا أدركت شيئاً، فإنّما ادراكها إتّحادها بالعقل الفعّال حتى تصير هي هو، وهو باطل. فإنّا قد بيّنّا إنّ شيئّين لا يصيران واحداً إلاّ باتّصال، أو امتزاج، أو آَخذِ تركيبٍ مجموعيٍّ لا غير. ونحن سنذكر معنَى الاتّحاد في المفارقات، مع أنّهم يلزمهم إِمّا القولُ بتجزّؤ العقل الفعّال، حتى يتّصل النفس منه بجزءٍ دون جزءٍ ـ فتدرك شيئاً دون شيءٍ ـ، أو إنّ النفس إذا أدركت شيئاً واحداً، واتّحدت تدرَك معه سائرَ الأشياء. والقسمان باطلان.

وقومٌ ـ هم أشدّ بحثًا من هؤلاء ـ قدّموا على مسئلة العلم مقدّمةً. فأثبتوا قاعدة ـ في إنّ المفارق يجب أن يكون مدرِكاً لذاته ـ وهي إنّ كلّ ما يُعقَل وله ذات قائمة كان وجودُها في خارج الذهن كوجودها في الذهن، أيْ مجرّدة عن المادّة. فإنّه إذا عُقل صحّ على صورته مقارنةُ معقولٍ آخر في النفس، فإنّه يتأتّى أن يُعقَل مع شيء آخر. وإذا كان ذاته كصورته غيرَ محفوفٍ بالعوارض المادّيّة، فيصحّ عليه لماهيّتِه مقارنةُ صورةٍ عقليّةٍ، فيصحّ عليه جعلُها معقولةً، فإنّ الجوهر لو امتنع عليه التعقّل ـ والممتنع على الجنس لطبيعته ممتنع على النوع ـ فما صحّ على جوهرٍ مّا أدراكُ ذاتِه، وليس كذا.

وإذا لم يمتنع عليه تعقّلُ صورةٍ عقليّةٍ، فعند تعقّل تلك الصورة يلزم أن يَعقِل ذاتّه: فإنّ ما يعقل شيئاً له أن يَعقِلَ أنّه هو الذي يَعقِل. فإذا كان هذا الشيء ممّا هو بالفعل من جميع الوجوه، فما لا يمتنع عليه لا يمكن عليه إمكانًا غيرَ واقعٍ، بل يجب أن يكون له وجوباً بذاته، أو بغيره في بعض الأشياء، كالعقول. فكلّ ما يُعقَل وله ذات مجرّدة عن المادّة قائمة بنفسها فله أَن يَعقِل ذاتَه وغيرَه.

وأورد على نفسه شكّاً وهو أنّه قد يقال: إنّ الشيء الخارجيّ متمايز الذات عن الصورة المنطبعة، فقد يصحّ على الصورة الإدراكيّة ما لا يصحّ على الخارجيّ باعتبار ما امتاز أحدهما عن الآخر.

فأجاب: إنّ استعداد المقارنة لتلك الصورة ليس بعد وقوعها، فإنّ الشيء لا يقع ثم يستعدّ، بل يستعدّ أوّلاً ثمّ يقع. فإذا كان الاستعداد متقدّماً فهوللماهيّة، فللماهيّة مطلقاً استعداد بمقارنة كيف كانت.

(٢٠٣) **بحث وتعقّب** وهذا النمط غير مستقيم.

أمّا أوّلاً: فلأن الوسط ـ في «أنّ ما يُعقَل يجب أن يَعقِل» ـ مقارنة الصورة، وواجب الوجود لا يصحّ عليه مقارنة صورةٍ أصلاً لِما بُرهن عليه. فلا يصحّ اثبات علمِ واجب الوجود به.

وثانياً: إنّ مقارنة الصورتَين في النفس ليس إلاّ حصولهما وانطباعهما في جوهرٍ واحدٍ، أو اعتبار انطباعهما في جوهرٍ واحدٍ، وفي الجملة لا يلزم أن يكون ما يصحّ على الصورة التي في الذهن يصحّ على الصورة الخارجيّة. ولهذا صحّ على الصورة المنطبعة في الذهن الانطباع في المحلّ ـ بل وجب! ـ وما هي صورتُه ـ أيّ الجوهر الخارجيّ ـ لا يصحّ بوجهٍ أن ينطبع في شيءٍ. ولا ينفع الاعتذار بالاستعداد الذي ذكر. فإنّه ليس لقائلٍ أن يقول: «صورة الجوهرِ الخارجيّ الحاصلةُ في الذهن ـ التي حصلت فيه بعد أن لم تكن ـ لها استعداد الحصول في الذهن، ولم يكن استعدادها للانطباع بعد الحصول بل كان قبلَ الحصول، فالاستعداد للماهيّة مطلقاً»، فيصحّ على الخارجيّ الجوهريّ الذات القائم بنفسه أن ينطبع في محلٍّ وأن يصيرَ عرضاً! ومن المحال صيرورةُ الجوهر عرضاً بوجهٍ من الوجوه.

فهذا النمط قد اشرنا إليه من قبلُ أنّه فاسدٌ، وأنّ كلّ ما يلحق الطبيعةَ باعتبار أنّها ذهنيّة لا يتعدّى إلى الخارجيّ. وههنا وجوه أُخرى لا نطوّل بها الكلام.

(٢٠٤) **وكانوا يسلكون** في كيفيّة ما يجب أن يُعتقد في علم واجب الوجود مسلكاً وكان غرضُهم فيه صحيحاً، إلاّ أنّ الذي كان يقرّر جماعةٌ به ذلك كان لا يخلو من مساهلةٍ. وحاصل ما كانوا يقولون أنّ واجب الوجود له ذات مجرّدة عن المادّة، وهو غير غائب عن ذاته، وقد بيّن أنّ ما هذا شأنه فهو معقولٌ ـ لذاتِه، لا بأن يعمل به عملاً ليصير معقولاً كتجريد النفس لصورةِ الإنسانيّة والطيريّة ـ، وإذا

كان هذا التجرّد له لذاته فهو معقول لذاته، ويلزم من كونه معقولاً لذاته بالضرورة أن يكون عاقلاً لذاته، إذ لا يصحّ المعقوليّة دون العاقليّة.

وإذا كان يرجع معقوليّته وعاقليّته إلى تجرّدِ ذاته عن المادّة وعدمِ غيبته عنها، ففي الأعيان عاقليّتُه نفسُ معقوليّته، فهو عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ وهو في نفسه شيءٌ واحدٌ، لا تعدُّدَ فيه، وإن كان في الاعتبار الذهنيّ يُوجَد فيه تفصيلاً. وأيضًا عدمُ الغيبة والتجرّدِ سلبيٌّ.

ثمّ بعد ذلك جاؤوا إلى كيفيّة تعقّله للأشياء، فقالوا: إذا كان عاقلاً لذاته يلزم أن يكون عاقلاً بلوازم ذاته، وتعقّله للوازم ذاته منطوٍ في تعقّل ذاته، فإنّا إذا عقلنا الإنسانيّة ينطوي في تعقّلنا لها تعقّلُنا للوازمها.

وربّما أوردوا مثالاً تفصيليّاً، وفرّقوا بين كون العلوم حاصلةً مفصّلةً، وكونها بالقوة مع قدرة الاستحضار ـ فتكون ملكةً ولا تكون الصورُ حاصلةً ـ وكون حالةٍ أُخرى هي كما يُورَد على الإنسان مسائل كثيرة دفعةً، فيحصل له علمٌ إجماليٌّ بجواب الكلّ. ثمّ يأخذ بعده في التفصيل حتى يمتلئ منه الاسماع والاوراق. فالعلم الاجماليّ علمٌ واحدٌ بأشياء كثيرةٍ.

قالوا: وليس علماً بالقوة، فإنّ الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأنّ علمه حينئذ ليس كما كان ـ عند القوة ـ قبل السؤال. قالوا: فعلمُ واجب الوجود بالأشياء وانطواءُ الكلِّ في علمه على هذا الطريق.

(٢٠٥) **ولمّا وَجد** المتأخّرون بعد ابحاثهم هذه الطريقةَ مبنيةً على المساهلة مِثل اثبات معقوليّة الشيء لكونه مجرّدًا عن المادّة فحسب، ورأوا كأنّه قياسٌ من مُوجِبَتَينِ في الثاني. وهو: أنّ الذات القائمة الغير الجسميّة مجرّدةٌ عن المادّة والمعقولُ بالفعل ذاتٌ مجرّدةٌ عن المادّة، فحُكِمَ بأنّ الذات القائمةَ الغيرَ الجسميّة معقولةٌ بالفعل ـ ومُوجِبَتَا الثاني عُرف امتناعُ انتاجِهما، ولا يلزم هذا ـ فإنّ المعقول مع التجرّد إنّما هو معقولٌ للانطباعِ في جوهرٍ عاقلٍ على رأيهم، والمجرَّد الجوهريّ الخارج يستحيل عليه الانطباع، فليس معقولاً بالفعل، وإن سُمّى معقولاً باعتبار أنّه

يطابقه ما في جوهرٍ عاقلٍ أيّ ما في جوهرٍ عاقلٍ من الصور: يجوز، ولكن لم يلزم أن يكون هو معقولاً في نفسه لنفسه، ـ فيحتاج إلى بيان آخر.

ثمّ نظروا إلى أنّ علمه إن كان عبارةً عن ذاته مع التجرّد عن المادّة وعدمِ الغيبة عن ذاته لا غير، فلا يصحّ أن يكون هذا السلب علماً بأشياء كثيرةٍ غيرِ ذاته. فإنّ علمه بالأشياء يحتاج إلى إضافاتٍ إليها بالضرورة، وسلبُ المادّة عنه ـ أو عدمُ غيبته عن ذاته ـ لا يلزمه الاضافاتُ إلى أشياء كثيرةٍ، وليس مفهوم كون الشيءِ مجرّداً عن المادّة مفهومَ كونه عالِماً بأشياء كثيرةٍ من لوازم ذاته، ولا كونُه غيرَ غائبٍ عن ذاته مفهومه «مفهوم» كونه عالماً بأشياء كثيرة، ويجب لكونه عالماً بأشياء كثيرة بالضرورة إضافاتٌ لا تلزم السلبَين.

ثمّ قول القائل «ينطوي علمُه بلازمه في علمه بذاته» فيه مساهلة، فإنّه لقائل أن يقول «هل يعلم ذاته ولازمَه جميعاً أم لا؟» فإن لم يعلم فذلك حديث آخر ـ وهو مستحيل، ـ وإن علم ذاته ولازمَ ذاته ـ وذاته ليس لازمه ـ فعلمُه بذاتّه غيرُ علمِه بلازمِه، فيتعدّد العلم. ثم لازمه تابعٌ لذاته، فيجب أن يكون علمُه بلازمه تبعاً لعلمِه بذاته، فيتعدّد.

وأَمّا مثال الاجمال المذكور في الامثلة الثلاثة فيمنع الخصمُ أنّ المسائل يصحّ إيرادُها دفعةً، بل تُورَد واحدة بعد واحدة، فيحصل لكلّ مسئلةٍ اجمالُ عقيبُها.

وثانياً: هو أنّه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلاّ قوة قريبة على التخصيص، والفرق ظاهر بين القوتَين ـ أعني ما قبل السؤال وما بعده ـ فأحدهما قوةٌ قريبةٌ والثانية أَقربُ، فإنّ القوة لوجود الشيء لها مراتب.

(٢٠٦) **فأخذوا** طريقةً أُخرى ـ أعني المتأخّرين ـ بعد أن اطنبوا في هذه الطريقة المذكورة من قبلُ ودوّنوها، فرجعوا عنها إلى غيرها. والذي عدلوا إليه فاسدٌ بالكلّيّة، فإنّ الطريقة الأُولى اجمالُها صحيحٌ، وإنّما شوّشوها بتفصيلات لهم مِن تِلقَاء أنفسهم. ثم الطريقة التي عدلوا إليها ما أمكنهم التصريح بها إلاّ في قليل

من المواضع المتفرّقة، وهي أنّهم ارتكبوا أنّ واجبَ الوجود يعلم الأشياء بالصُوَرِ وذاته فيها صورُ جميعِ الموجوداتِ.

قالوا: وهذه الصور اللازمة إنّما هي خارجة عن ذاته، فهي كثرة تابعة لا داخلة في الذات، فلا تخلّ بمعنى الوحدة. وأخذوا يشيرون إلى هذا المنهج إشارات، حتّى إنّ اكثر شيعتِهم يقرؤونها في كتبهم ولا يتفطّنون لها، ولا يطّلع عليه إلاّ مَن له قريحة وَقَّادة وتتبّع كثير.

وربّما آتوا في بعض المواضع التي يشيرون إليها إشاراتٍ خفيّةً، **فيقولون**: واجب الوجود إذا عقل ذاتَه يعقل لوازمَ ذاتِه، واللوازم التي هي معقولاته وإن كانت أعراضاً موجودةٌ في ذاته، فليس ممّا يتّصف بها أو ينفعل عنها. ويذكرون كثيراً أنّه لا يمتنع أن يكون ذاتُه محلاًّ لأعراض ولكن لا تنفعل عنها.

وربّما مثلوا بقولهم: إنّ نسبة المعقولات إليه نسبةُ بيتٍ تتصوّره أنت ثم تبني البيت بحسبه، إلاّ أنّك تحتاج إلى استعمال الآلات، وهناك يكفي التصوّر.

(٢٠٧) **بحث وتعقّب**: وقولهم: «إنّ ذاته محلٌّ لأعراض كثيرة، ولكن لا تنفعل عنها» إنّما نذكره ليظنّ الجاهل أنّ فيه معنىً، فإنه يوهم أنّ الانفعال لا يقال إلاّ عند تجدّدٍ كما يفهم من مقولة «أن ينفعل»، وهذا لا يُغنِيه فإنّه وإن لم يلزم الانفعالُ التجدّديُّ من وجودِ عرضٍ، ولكن يلزم بالضرورة تعدّدُ جهةِ الاقتضاءِ والقبولِ، كما سبق أنّ الفعل بجهةٍ والقبول بأُخرى. ثمّ كيف يصدّق عاقلٌ بأن ذاتاً تكون محلاًّ لأعراضٍ، ولا تكون تتّصف تلك الذاتُ بأعراضِها التي تقرّرتْ فيها؟ وهل كان اتّصافُ الماهيّات بصفاتٍ فيها إلاّ لأنّها كانت محلاًّ لها؟

ولا يتّجه أن يقال: «يجوز في الأوّل فعلٌ وقبولٌ بأن يكون ذاتُه مع سلب المادّة علّةً لإدراك ذاته، ثمّ ذاته مع الإدراك لذاته علّةٌ لإدراك لازم ذاته، فالذات مقتضية للصُوَرِ باعتبار سلب المادّة، وباعتبار إدراك كلِّ علّةٍ لإدراكِ معلولِها» ـ فإنّ إدراكه لذاته إمّا أن يكون بصورةٍ لذاته في ذاته، أو صفةً زائدةً، أو ليس إلاّ أنّه ذات مجرّدة عن المادّة غيرُ غائب عن ذاته على ما يقولون. وقد أشرنا في ما سلف أنّه لا

يصحّ أن يكون الشيء مدرِكًا لذاته باعتبار صورةٍ أو صفةٍ زائدةٍ، وسنعود إليه عن قريبٍ.

وإذا لم يكن تعقّلُه زائداً على ذاته وليس إلاّ ذاتَه وسلبَ المادّةِ ـ كما يعترفون به ـ وكونَه غيرَ غائبٍ عن ذاته، فكونه مبدأ لصورةٍ في ذاته إمّا أن يكون على ما يقال: «أنّه إذا علم ذاتَه يجب أن يعلم لازمَ ذاته» بحيث يكون العلمُ تابعاً لكونه لازماً عن ماهيّته، فيتقدّم اللزومُ على العلم باللزوم، فعلمُه بلازمه متوقّفٌ على لزوم لازمِه، فبطل قولهم: «إنّ علمه بالأشياء سببٌ لحصول الأشياء عنه»، بل علمه بالصور، والصور على هذا الوضع إنّما هي معلولةٌ للزوم اللازم عنه.

ويلزم أيضاً أن يكون ذاتُه فيها جهةُ الاقتضاء، وجهةُ قبولِ صورةٍ تتبع الاقتضاءَ، فيلزم في ذاته جهتان وهو ممتنع لما سبق.

وإمّا أن يقال: «إنّ حصول صورة في ذاته متقدّمةٌ على لزوم ما يلزم بالعلّيّة» بحيث لولا تلك الصورة المقارنة ما وُجِدَ اللازمُ المباين، فحينئذ ليست ذاتُ واجب الوجود على تجرّدها مفيدةً لِلّوازم المباينةِ بل هي مع صُوَرٍ.

ثمّ إنّ الصورة الأُولَى ـ سواءٌ تقدّمت على اللازم المباين أو كانت غير متقدّمة عليه ولا متأخّرة ـ لمّا حصلت في ذاتِه تستدعي جهتَين في ذاته. ولا يصحّ العود إلى أنّه لمّا عقل ذاتَه عقل لازمَ ذاتِه ـ أي المباينَ ـ بل كان لزومُ المباين في هذا القسم بسببِ التعقّل بصورةٍ زائدةٍ.

ولا يصحّ أن يكون سلبُ المادّة سبباً لخروج واجب الوجود إلى الفعل من الإمكان الغير المترجّح لحصول صورةٍ فيه حتى يكون قابلُ الصورةِ ذاته، وفاعلُ الصورةِ السلبَ وحدَه أو السلبَ مع ذاته، فيكون ذاته على الإنفراد قابلةً، وذاته مع السلب مرجّحةً لوجود الصورة. فإنّه يلزم أن يكون السلبُ أشرفَ من ذاته، إذ كان الذات ليس لها إلاّ القبول، فالسلب يرجَح الحصول والفعل. ومحالٌ أن يكون الجهة السلبيّة أشرفَ من الذات الواجبيّة، فهذا القسم ممتنع.

وأيضاً الصورة الأُولَى إن كانت مع ذات الأوّل علّةً لحصول اللازم المباين ـ

التي هي صورته ـ وتكون مع ذلك علّةً لحصول صورةٍ أُخرى في ذات الأوّل، فيلزم أن يكون الأوّل باعتبار صورةٍ واحدةٍ وجهةٍ واحدةٍ يفعل فعلَين مختلفَين، وهو ممتنع. ثمّ يكون منفعلاً عن الصورة الأُولَى، وهي علّة لاستكماله بحصول صورةٍ ثانيةٍ.

والصور ـ وإن اعتذروا بأنّها وإن كانت في ذاته فليست كمالاً له ـ فيلزمهم الاعتراف بأنّها من حيث كونها ممكنةَ الوجود في ذاته لا يكون حصولُها بالفعل، وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالاً له، كيف وعندهم ليست الصور مُوجِبةً لنقص فيه! فإذا لم يكن وجودُها نفصاً ـ ولو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصاً ـ ومُزيل النقص مُكمِلٌ، فالصور الأوائل ـ التي هي علّة لحصول ثواني الصور ـ مُكمِلةٌ وذاتُه مستكملةٌ.

وكلّ مكملٍ من جهة ما هو مكمل أشرفُ من المستكمل من حيث هو مستكمل.

وفي الجملة اثبات الصور في واجب الوجود قولٌ فاسدٌ ومعتقَدٌ رديءٌ، ويُوجِب أن يكون الذي يفيده الصورَ ليس ذاتَه، بل شيء أشرف من ذاته، وهو ممتنع.

وإن التزموا بأنّ ذاتاً واحدةً بجهة واحدة يجوز أن تقبل وتفعل، فينهدم بذلك قواعدُ كثيرةٌ مهمّةٌ لهم، ويكون التزاماً بمحالاتٍ كثيرةٍ. ـ هذا ما يراه هؤلاء.

(٢٠٨) **وأمّا الذي** أعتقدُه أنّا في هذا المسئلة فهو مذكورٌ في كتابي المسمّى بـ«**حكمة الاشراق**». ولا يتأتّى أن أذكره ههنا صريحاً، فإنّ غرضي في هذا الكتاب المباحثةُ بحيث لا تبعد عن مأخذ المشّائين كلَّ البُعد، على أنّ هذا الكتاب إذا فُتّش لا يخلو من قُرّة أعينُ وكنوزٍ أُخفِيتْ تحت سترٍ رقيقٍ، فإن لم يجدها البليدُ فما لنا ذَنبٌ! وأَمّا المشتغل المُباحث فيلتقط منه المحكمات ويظفر منه بما لم يطمع منه وما أطمعناه فيه. وأجودُ ما يعتمده فيه الباحثُ قبلَ البحث عن حكمة الاشراق الطريقةُ التي ذكرناها في **التلويحات** ـ ممّا جرى بيني وبين الحكيم إمام الباحثين

ارسطاطاليس في مقام «**جابرصّ**» حينَ تكلّم معي شبحُه ـ وهو أن يبحث الإنسانُ أوّلاً في علمِه بذاته، ثمّ يرتقي إلى ما هو أعلى.

فنقول: إنّ نفوسنا إذا ادركت ذاتَها ليس إدراكُها لها بصورةٍ لوجوهٍ:

أحدها: أنّ الصورة التي هي في النفس ليست بعينها هي هي، والمدرِك لذاته مدرِك لعين ما به أنانيّته لا لأمرٍ يطابقه، وكلّ صورةٍ هي في المدرِك زائدةٌ على ذاته هي بالنسبة إليه «هو» لا أن تكون له «أنا»، فليس الإدراك بالصورة.

وثانياً: إنّ إدراك النفس لذاتها إن كان بالصورة فكلّ صورةٍ، تحصل في النفس فهي كلّيّة، ولا يمتنع مطابقتها لكثرةٍ، وإن أُخذت أيضاً مجموع كلّيّاتٍ تختصّ جملتُها بشخصٍ واحدٍ من النفوس لا تخرج عن كونها كلّيّةً. وكلّ إنسان يدرك ذاتَه على وجهٍ يمتنع فيه الشركة، فتعقّله لذاته الجزئيّة لا يصحّ أن يكون بصورةٍ أصلاً، ثمّ أنّ النفس تدرك بدنَها وتدرك وهمَها وخيالَها، فإن كانت تدرك هذه الأشياء بصورةٍ في ذاتها ـ وتلك الصورة هي كلّيّة ـ فالنفس محرّكةٌ لبدنٍ كلّيٍّ ومستعملة لقوةٍ كلّيّةٍ، وليس لها إدراك بدنها ولا إدراك قوى بدنها. وليس هذا بمستقيمٍ، كيف والوهم ينكر نفسَه وينكر القوَى الباطنةَ أيضاً! وإن كان قد لا يجحد آثارها. فإذ لم يدرك الوهم هذه القوى، والقوى الجرميّة لا يدرك شيءٌ منها نفسَه، والنفس لا تدرك غيرَ الكلّيّات، فكان يجب أن لا يدرك الإنسانُ بدنَه ووهمَه وخيالَه التي تختصّ به جزئيّةً. وليس كذا، فإنّه ما من إنسانٍ إلاّ ويدرك بدنَه الجزئيَّ الحاضرَ وقواه الجزئيّةَ الحاضرةَ ويستعمل قوة جزئيّة، فالإنسان مُدركٌ لنفسه لا بصورةٍ، وقواه جملةً مّا لا بصورةٍ، ولبدنه جملةً مّا لا بصورةٍ.

وممّا يُؤكِّد أنّ لنا إدراكات لا يحتاج فيها إلى صورةٍ أُخرى غير حضورِ ذات المدرك: إنّ الإنسان يتألّم بتفريق الاتّصال في عضوٍ له ويشعر به، وليس بأنّ تفريق الاتّصال يحصل له صورة أُخرى في ذلك العضو، أو في غيره، بل المدرَك نفسُ ذلك التفرّق، وهو المحسوس وبذاته الألمُ لا بصورةٍ تحصل منه. فدلّ على أنّ الأشياء المدركة ما يكفي في الإدراك حصولُ ذاتِها للنفس، أو لأمر له تعلّقٌ حضوريٌّ خاصٌّ بالنفس.

وممّا يلزم فرقة المشّائين الاعتراف بهذا: أنّهم يسلّمون أنّ الصورة قد تحصل في آلة البصر ولا يشعر بها الإنسانُ ـ إذا استغرق في فكره أو ما يورده حاسّةٌ أُخرى ـ فلا بدّ من التفاتِ النفس إلى تلك الصورة، فالإدراك ليس إلاّ بالتفات النفس عند ما ترى مشاهدةً، والمشاهدة ليست بصورة كلّيّة بل المشاهدة بصورة جزئيّة، فلا بدّ وأن يكون للنفس علمٌ إشراقيٌّ حضوريٌّ ليس بصورةٍ.

(٢٠٩) **ومَن أبطَلَ** أنّ الرؤية بالشعاع، فإمّا أن يلتزم بالانطباع الشبحيّ، أو لا يلتزم. فإن التزم بانطباع الشبح، ورد عليه الإشكال بأنّ صورة ما يشاهد من المقادير العظيمة كيف يصحّ أن تنطبع في الجلديّة أو نحوها؟ ولا يكفيه الاعتذار بأنّ كِلَيهما يقبلان القسمة إلى غير النهاية، فإنّ الكفّ لا يسع الجبل، وإن كان كِلاهما يقبلان القسمة الوهميّة إلى غير النهاية، فإنّ الجبل فيه من الأجزاء بقدر الكفّ ممّا يصعب احصاؤه.

وإن التجأ هذا القائل بانطباع الشبح إلى ما قال بعضُ المتأخّرين: «إنّ النفس تدرك مقدارَ الشيء بتمامه استدلالاً» ـ فهذا استدلال يرى الشيء بتمامه مشاهدةً، والمشاهدة ليست لأمرٍ كلّيٍّ، بل لأمرٍ جزئيٍّ مقداريٍّ لا يجوّز هذا القائلُ انطباعَه في النفس. فقد اعترف بمشاهدةٍ إشراقيّةٍ للنفس على كمال مقدار الشيء دون الحاجة إلى صورةٍ لتماميّةِ مقداره، ـ على أنّ هذا الرأي قد أبطلناه في ما سبق.

ومَن لم يلتزم بانطباع الشبح ولا بخروج الشعاع، وبالجملة لا بدخولِ شيءٍ من البصر ولا بخروجه عنه ولا بتكيّف من البصر، فإنّه يلزمه أن يعترف بأنّ الإبصار مجرَّدُ مقابلةِ المستنير للعضوِ الباصر، فيقع به اشراقٌ حضوريٌّ للنفس لا غير. فإذن على جميع التقديرات يجب الالتزام بعلمٍ إشراقيٍّ حضوريٍّ للنفس.

وقد سبق أنّ كلّ كمالٍ مطلقٍ للموجود من حيث هو موجود لا يمتنع على واجب الوجود، فيجب له. ومعنَى قولنا: «كمال مطلق» أي لا يكون كمالاً من وجهٍ، ونقصاً من وجهٍ، مَا يجب له من تكثّر وتركّبٍ وجسميّةٍ ونحوها. وإذا صحّ العلم الاشراقي لا بصورةٍ وأثرٍ، بل بمجرَّد إضافةٍ خاصّةٍ هو حضور الشيءِ حضوراً

إشراقيّاً كما للنفس، ففي واجب الوجود أَوْلَى وأتمُّ. فيدرك ذاتَه لا بأمرٍ زايدٍ، على ذاته ـ كما سبق في النفس ـ ويعلم الأشياء بالعلم الإشراقيّ الحضوريّ.

(٢١٠) **والناهج** مِنهَج المشّائين يجمع الكلّ في أنّ العلم أو التعقّل هو عدم غيبة الشيء عن الذات المجرّدة عن المادّة: فإن كان تعقّل الشيء لذاته فهو بأنّه لم يغب عن ذاته، وإن كان للوازم ذاته فهو لكونه غيرَ غائبٍ عنها لكونها حاضرةً. ونحن إنّما احتجنا إلى الصورة في بعض الأشياء ـ كالسماء والكواكب ـ لأنّ ذواتها كانت غائبةً عنّا. فاستحضرنا صُوَرَها حتى لو كانت هي حاضرةً ـ كحضور أمورٍ سبقت الإشارة إليها ـ لَما احتجنا إلى صورةٍ.

فجميع ما يدركها النفس يجب أن تُقسَّم إلى اقسام: أَمّا الكلّيّات، فبحضور الصورة لانطباعها في ذاتها.

وأَمّا الجزئيّات: فإمّا بحضور ذواتها وإشراقٍ للنفس، وإمّا بحصول صورتِها في شيءٍ حاضرٍ للنفس يقع للنفس عليها إشراقٌ، فيدرك النفس الجزئيّات، إمّا بحضورها لها، أو بحضورها في أمرٍ حاضرٍ لها، كالصور الخياليّة. وإن كان فيها بحثٌ لا نَبُوحُ به إلاّ مع طائفةٍ من جملة الإشراق. ويجمع الكلَّ أنّها غير غائبة عنه.

فواجب الوجود مستغنٍ عن الصُوَر، وله الإشراق والتسلّط والمطلق فلا يعزب عنه شيء، والأمور الماضية والمستقبلة ـ ممّا صورها تثبت عند المدبّرات السماويّة ـ حاضرةٌ له لأنّ له الاحاطة والإشراق على حامل تلك الصور، وكذا للمبادئ العقليّة. فـ«لا يعزُبُ» عن علمه ﴿مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[1].

وإذا كان علمُه حضوريّاً إشراقيّاً لا بصورةٍ في ذاته، فإذا بطل الشيء مثلاً وبطلت الاضافة، لا يلزم تغيّره في نفسه، كما أنّه إذا كان زيدٌ موجوداً وهو مبدأ له، فإذا لم يبق زيدٌ موجوداً وما بقيت اضافةُ المبدَئيّةِ لا يلزم منه تغيّرٌ في ذاته. وأنت تعلم إنّ ما على يمينك إذا انتقل إلى يسارك فبتغيّر الاضافة لا بتغيّرٍ في ذاتك.

(١) سورة سبأ، الآية: ٣.

والعلم الزمانيّ على وجهٍ يُوجِب التغيّر ممتنعٌ في حقّ واجب الوجود، ومَن علم أنّ زيداً «سيجئ»، فإذا جاء إن بقي عنده أنّه «سيجئ» فهو جاهل. وإن علم أنّه جاء وبطل عنه علمُه الأوّل، فتغيّر. وهذا في العلم الصوريّ يتوجّه.

وأمّا العلم الإشراقيّ الحضوريّ لذوات الأشياء ولصورها التي في المدركات السماويّة الغير الممتنع عليها التغيّر ـ التي هي حاضرةٌ بصورها وتغيّراتِها للأوّل من دون تغيّره ـ فلا يلزم منه هذا.

(٢١١) **وفي الجملة** الأوّل محيطٌ بجميع الأشياء من دون حاجةٍ له إلى صورةٍ وفكرةٍ وتغيّرٍ، وحضورُ رسومِ المدركات عنده لحضورِ ذواتها، وإدراكه بذاته حياته، ولا تزيد حياتُه على ذاته، وعلمُه وبصرُه شيءٌ واحدٌ. والصفات التي هي صفاتُ كمالٍ كلُّها راجعةٌ إلى ذاته، وله صفاتٌ سلبيّةٌ وإضافيّةٌ، وأَمّا التكثير في ذاته فممتنعٌ. هذا ما يتأتّى أن يُحفَظ به قاعدةُ المشّائين وليس فيه مخالفةٌ للحقّ. فأَمّا البيان وإعطاء اللِميّة التامّة، فلا يمكن إلاّ في قواعد كتابنا الموسومِ بـ «**حكمة الإشراق**»، فليطلب منه.

سؤال: إذا علم مدرِكٌ مَا شيئًا إن لم يحصل فيه شيء فما ادركه، وإن حصل فلا بدّ من المطابقة.

جواب: العلم الصوريّ يجب أن يكون كذا، وأمّا العلوم الاشراقيّة المذكورة، فإذا حصلت بعدَ أَن لم تكن، فيحصل للمدرِك شيءٌ مّا لم يكن: وهو الاضافة الاشراقيّة لا غير، ولا يحتاج إلى المطابقة.

سؤال: أليسوا قسموا العلم إلى تصوّر وتصديق؟

جواب: يجب أن يقيّد العلوم بعلومنا التي هي غير علومِنا بذواتنا والأمورِ التي يكفيها الحضور الاشراقيّ، وأَمّا ما سوى ذلك من علم الأوّل وعلوم المدرِكات بذواتها فليست من التصوّر والتصديق بالحقيقة. والمتخشّف الذي يتهوّر في المعقولات جُزافاً من غير فكرةٍ صحيحةٍ ولا مشاهدةٍ، قد ذكرنا فسادَ ما يراه في أنّ الإدراك هو أن ينال ذاتُ المدرِك ذات المدرَك، وما يراه من المذاهب الجاهليّة من

انتقاش واجب الوجود بالصور وجواز تغيّره من صورة إلى صورة وهيئةٍ، إلى هيئةٍ فليطلب ممّا سبق.

[٢]
فصل
في إدراك النفوس السماويّة وإدراكات أُخرى مختلفة

(٢١٢) **اعلم** أنّه لمّا تبيّن أنّ للسماويّات نفوساً محرِّكة عن مبدأٍ تعقّليٍّ، فلها شعورٌ بحركاتها ولوازم حركاتها وعلومٌ بما فوقَها وما تحتها. وإذا جرّب صحّةَ انذاراتٍ إمّا السالكُ ـ فمن نفسه يقظةً ونوماً ـ وإمّا الكافّة ـ فبمناماتٍ يرونها أو يعهدونها من غيرهم ـ، وانذارات كذا بحيث تُلزِمهم الاعترافَ بأنّ في الوجود أمراً مطّلعاً على الجزئيّات الماضية والمستقبلة ـ وهو الذي يفيد لنفوسنا الإدراكَ بالمغيَّبات إمّا في النوم أو في اليقظة ـ، ولا يمكن أن يفيد النفسَ إدراكاً مَن لا إدراك له، فمُنذِر نفوسِنا بالمغيَّبات له اطّلاع عليها. وأَمّا السالك فلا يحتاج إلى توسّطٍ، فإنّه إن كان ممّن يأخذ بملكةٍ، فتبيّن له أنّ للمغيّب مُلقياً ذا حياةٍ، وأنّ له مظاهر ـ وإن كان قلَّ ما يتشابه له مَظهَرانِ ـ ويشاهد من العجائب ما لا يفتقر معها إلى كثير من الحجج. وأَمّا مَن ليس له ذلك وليس له همّة السلوك، فليقتصر في تأمّلِ حال المنامات.

وإنّ الأمور التي قد يقع في النوم عليها اطّلاع ليس إلاّ لقِلّةِ شواغل النفس، وليس ذلك الاطّلاع عن فكرةٍ، فإنّ الإنسان يعلم أنّ فكره قاصرٌ عن تحصيله ـ إذ الإنسان في حال اليقظة أمكن من الفكر ـ، فليس إلاّ لاتّصال النفس أي ارتفاع شواغلها أو قلّة شواغلها لينتقش فيها بعضُ ما هو مرتسمٌ في غيرها.

وأَمّا الذي ليس له منام صادق ولا انذار صحيح فهو ميّتٌ، فلا يستأهل الحكمة ولا المخاطبةَ، وإن كان له أن يشاهد من غيره من صحّة منامات الغير والهاماته. وفي الجملة الغرض أنّه لا بدّ من وجود أمرٍ مطّلعٍ على الغيب والكائنات المتعلّقةِ بالأزمنة الثلاثة.

(٢١٣) **وقد ذكرنا** أيضاً أنّ نفوس السماويّات يجب أن يكون لها على حركاتها ولوازمِ حركاتها اطّلاعٌ. فنقول:

إنّ المطّلعات على الأمور الواقعة في الماضي والمستقبل إمّا أن يكون لها علومٌ غيرُ متناهيةٍ لكائناتٍ في أزمنةٍ لا نهاية لها مترتّبة شيئاً بعد شيءٍ بحسب ترتّب الأزمنة، وإمّا أن يكون علمُها ينتهي إلى جهل، وإمّا أن يكون عندها علومٌ كلّيّةٌ هي ضوابط وقوانين للحوادث واجبة التكرار.

فنقول: لا يُتصوّر القسم الأوّل وهو أن يكون عندها علومٌ غيرُ متناهيةٍ مترتّبةٌ ترتُّبَ الأزمنة لكلِّ زمانٍ مقتضاه، لأنّ الحوادث الغير المتناهية ـ وإن كانت غير مجتمعة ـ إذا اجتمعت العلومُ بها مترتّبةً في ذاتٍ مدرِكةٍ فيُوجَد سلسلةٌ من أمور مترتّبة هي غير متناهية. فإنّ الزمان الثاني كما أنّه لا يُوجَد إلاّ بعد زمانٍ يتقدّمه، فكذلك ينبغي أن يدركه المدرك للحوادث. وقد بُرهن أنّ السلسلة ذات الترتيب يستحيل اجتماع آحادِها الغير المتناهية.

والوجه الآخر: هو أنّ المدرِك للحادثات التي هي مختصّة بما سيأتي في المستقبل إمّا أن يكون في مدرَكاته ـ التي تقع في المستقبل ـ ما لا يقع أبداً، أو ليس فيها ما لا يقع أبداً، أو ليس فيها إلاّ ما يقع وقتاً مّا بَتَّةً. فإن كان فيها ما لا يقع أبدًا، فليس من المدرَكات التي ستكون في المستقبل، وقد فُرضت أنها ستكون في المستقبل، هذا محال. ـ وإن لم يكن إلاّ ما يقع وقتاً مّا، فيأتي وقتٌ وقع فيه الكلّ، فإنّه إن لم يأت وقتٌ وقع فيه الكلّ، ففيها ما لا يقع أبداً ـ وقد بيّن أنّه محال.

وإذا أتى وقتٌ وقع فيه الكلّ، فلم يبق لها علمٌ بعدَه بما سيأتي، وهو ممتنع، وأيضاً تناهت علومها، وقد فُرضت غيرَ متناهية. وإن فُرض أنّها تستفيد العلم من شيءٍ فوقها، يعود الكلام بعينه إلى ذلك الغير.

ووجه آخر: هو أنّه إن كان أمرٌ مّا مدرِكاً لأمور غيرَ متناهية مترتّبة ترتّب الأزمنة، فلا يختصّ علمُه بالمستقبل بل عنده الماضي، كيف والصائر من الحادثات

ماضياً كان مستقبلاً! فحصل في علمه صورُ الحوادث الماضية الغير المتناهية مجتمعةً في احاطته. وليست القرون معاً والأدوار، بل هي مترتّبة، فبالضرورة إذا احاط بالكلّ ـ ففصّله بحيث أحصى الكلّ ـ وجب نهايتها، وقد فُرضت غيرَ متناهية، هذا محال.

وإذ لا بدّ من انتهاء العلوم بالحوادث، فليس إلاّ أن يقال: المُلقي للمغيّبات المطّلعُ سيصير جاهلاً لانتهاء العلوم الزمانيّة للحادثات. وهذا أيضاً محال، كيف ولو صحّ هذا لَوقع في الأدوار الغير المتناهية، فانقرضت علومُها، فما صحّ انذار غيبيّ ولا منام يتعلّق بالمستقبل بعدها!

وأَمّا أن يقال: أنّها عندما ينقضي منها علوم يُخلَق في أنفسها علومٌ أُخرى ـ، فإنّ الشيءِ لا يخرج نفسه من القوة إلى الفعل بالعلوم، وإِن فُرض لها مُخرجٌ آخر من القوة إلى الفعل، يعود الكلام إليه. فليس إلاّ لأنّ الحوادث لها ضوابطُ كلّيةٌ واجبةُ التكرار، أي إنّ الأمور تعود إلى شبيه ما كان، لا أنّ المعدوم يعاد بل يعاد شبيهه. فيكون عندها مثلاً أحكامٌ لحوادث يقع جملتُها في كلّ مَبلغٍ من الآلاف الجمّة مضبوطة سنةً بعد سنةٍ، ودوراً بعد دورٍ، ثمّ يعود الحركات بعد عبور تلك المدّة إلى شبيهِ أَوَلها. ولا يكون عندها مضبوطاً إنّ هذه الضوابط كَم تكرّر مقتضاها في العالَم ـ فإنّ الغير المتناهي لا ينضبط ـ وإن كان وصولُها إلى النقطة وإدراكُ ما يقتضيها هي يشبه استثناءَ كلّيّاتٍ شرطيّةٍ عندها.

(٢١٤) **والحجّة** وإن كانت لنا إلاّ أنّ المذهب للقدماء من البابليّين والحكماء الخسروانيّين والهند، وجميع الأقدمين من مصر ويونان وغيرِهما. وبهذا تبيّن أنّ كلّ كائنٍ فاسدٌ، وكلّ فاسدٍ كائنٌ، وكثيرٌ من المطالب.

وأَمّا ما يتوهّم أنّ الشخص بعينه يعود أو هيئة سماويّة بعينها تعود، فإنّ هذا من المستحيل، وقد سبقت براهين على استحالة هذا. وسنبيّن أيضاً أنّ مذهب التناسخ باطل.

[٣]
فصل
«في كيفيّة ظهور المغيّبات»

(٢١٥) **ولنفوسنا** الانتقاش بعلومها لولا العائق البدنيّ. وقد تطّلع النفوس على الأمر الغيبيّ في المنام أو في اليقظة لقوةِ نفسٍ فطريّةٍ، أو مكتسبةٍ بملكةِ الأنوار العلويّة، أو لِضعفٍ طبيعيٍّ في العائق كما للمصروعين والممرورين، أو بضربٍ من كسبٍ كما يفعل المستنطقون المشغلون للصبيان بأمور مترقرقة، وبأمور مُدهِشة محيّرة، وكلّ مَن في قواه ضعف أو قلّة علاقة مع رطوبةٍ في الدماغ قابلةٍ.

وأَمّا الفضلاء فرياضاتهم وعلومهم مرموزةٌ، وربّما تُوجَد في حكمة الاشراق إن كان الطالبُ له فطرةٌ تامّةٌ، أو يساعده المطّلع الموقِّف، وما وراء المؤيّدين أربابِ الآلاف يحتاج إلى مُوقِّفٍ، على أن للحكمة خميرةً ما انقطعت عن العالَم أبدًا. ـ والتلقّي للأمر الغيبيّ قد يكون بقراءَةٍ من مسطورٍ، وقد يكون بسماع صوتٍ من دون أن يُرى المخاطبُ، وقد يكون المخاطبة بصوتٍ طيّبٍ أو مَهِيبٍ، وقد يكون شبيه همسٍ، وقد يكون المخاطب يتراءى في صورة إِمّا سماويّةٍ، «أو» في صورةِ سادةٍ من السادات العلويّة، وفيشجاه الخلسات المعتبرة في عالم «**هورقليا**» للسيّد العظيم «**خورخش**» الأعظم في المتجسّدين المبجَّل الذي هو وجهة الله العليا على لسان الاشراق، فإنّه القائم على الفكرة بالتنوير وهو شاهدها، وللسادات الباقية أيضاً إِلقاء وعنايات. وقد يكون الإلقاء بظهور بعضِ السادات في مظاهر تليق بوقت الظهور للفاضل الفريد، وقد يكون للنفوس الماضية أيضاً تنبيهات، وقد يكون الشبح عنها على صورة أنسيّة، أو هيئة كوكبيّة، أو صورة صناعيّة مجسَّدة تنطق، أو صورة صناعيّة صبغيّة ـ تُشبِه صورَ البِيَع ـ تتكلّم.

وقد يكون الظهور في صورةٍ بعد الخطفة النوريّة، وقد يكون بعد الصورة النوريّة، والمتألّق النوريّ إذا تمكّن أبطل الصورة، وارتفعتِ الاشباحُ، وأبطل الإلقاء الجزئيّ، فعُلم أنّ الطامس من محلٍّ أَعلَى.

(٢١٦) **وأمّا الصور** التي ترى فعند المشّائين أنّها في الحسّ المشترك. فقد يسري من معدن التخيّل إليه، كما كان يسري من الحسّ المشترك إلى التخيّل. والمانع عن انتقاش الحسّ المشترك عن الخيال أمرانِ: عقليٌّ باطنٌ يشغل المتخيّلة في الأفكار، ـ وحسّيٌّ ظاهرٌ يشغله بإيراد الإدراكات من خارجٍ. فإذا فتر أحدُ الحافظَين: العقليُّ ـ كما إذا استولى على بعض الأعضاء الرئيسة مرضٌ فينجذب النفس إلى جانب المرض ومعاونةِ الطبيعة، والحسّيُّ ـ كما يجد بعض مَن يطول عليه زمان الغموض، وأَمّا حالة النوم فيجب أن يكون على قاعدتهم لأعراضِ الحافظَين جميعًا، فإنّ الإحساس لا يبقى والنفسُ أيضًا تُعرِض عن التصّرف الظاهريّ إلى معاونة القوى الطبيعيّة ـ فالنقش الذي يحصل في الحسّ المشترك إن كان من تلقاء المتخيّلة، فيكون أمراً شيطانيّاً كاذباً. وإن كان من تلقاء النفس ـ ممّا يرتسم فيها من القدس ـ فيتعدّى إلى التخيّل والحسّ المشترك، فهو أمر صادق. وقد ينضبط ما يحصل في النفس بعينه، وقد ينتقل المتخيّلة منه إلى شبيهه أو ضدِّه: فيحتاج إلى تعبير أو تأويلٍ. والغول والجنّ يأخذونه أيضاً من صُوَر الحسّ المشترك.

وأَمّا الكلام في الصور والأمور التي تتراءى لإرباب المشاهدات، فلا نسلّم للمشّائين الكلام فيها، فإنّه لم يسلك منهم إلاّ القليل، والذي سلك منهم كان سلوكه ضعيفاً. ومَن سلك عن أُستاذٍ متألّهٍ أو بتأييدٍ قدسيٍّ غريبٍ ـ وإن كان قَلَّ ما يقع ـ فسيعرف أنّ المشّائين غفلوا عن عالَمَين عظيمَين ـ ولم يدخلا في أبحاثهم قط ـ وإنّ وراء ما ذكروا أشياء أُخرَى.

[٤]
فصل
«في مَطلَب بقاء النفس»

(٢١٧) **والنفس** باقية بعد البدن، ومن أقرب ما يحتجّ به: إنّ النفس جوهر غير منطبعٍ مباينٌ عن البدن، وعلّته الفيّاضة باقية، وليس له مع البدن إلاّ علاقة شوقيّة،

والعلاقة إضافيّة، ومن أضعف الأعراض الاضافة. فإذا بطل البدن ينقطع تلك العلاقة، فلو بطلت النفس ببطلان الاضافة لكان الجوهر يتقوّم وجوده بأضعف الأعراض التي هي الاضافة، وهو محال.

ثم النفس إذا كان المُعطِي لوجودها باقياً، وليس لها مكان ومحلّ ليكون لها مضادّ ومزاحمٌ يبطلها بضربٍ من تضادٍّ، والجوهر المباين ـ الذي ليس بعلّةٍ فاعليّة مطلقة للشيء تفيض وجودَه ـ لا يلزم من بطلانه بطلان جوهر آخر، «فالنفس باقية».

وممّا يحتجّ به أنّ كلّ شيء يبطل فلا بدّ وأن يكون له قوة بطلان، ولا يكون قوة بطلان الشيء البسيط فيه ـ فإنه بالفعل من جهة ذاته ـ ولا يُتصوّر أن يكون شيء واحد هو فعلاً في ذاته وهو بالقوة. فإذن قوة بطلانه يجب أن يكون في قابلٍ له فيه قوةُ وجودِه وقوةُ عدمِه، كما للصور والأعراض في حواملها. والنفس لمّا كانت مجرّدة لا قابل لها، وهي وحدانيّة وبالفعل من قِبلِ ذاتها، فلا يُتصوّر أن يكون لها قوة بطلان أصلاً: لا في ذاتها ولا في غيرها، فلا تنعدم أصلاً. وهذا بعينه يتوجّه في كلّ بسيطٍ لا قابلَ له، كالهيولى والعقل.

وههنا شكّ وهو ما قيل: أليست المفارقات ممكنة الوجود؟ وكلّ ممكن الوجود ممكن العدم، فلها قوة وجودٍ وعدمٍ.

وقد قلتم إنّ البسيط الذي لا قابل له ليس له قوة وجودٍ وعدمٍ.

وأجاب بعض المتأخّرين فقال: إنّ العقول الفعّالة إنّما إمكاناتها بالقياس إلى وجوداتها، بمعنى أنّه متى عدمت العلّةُ عدمت هي بخلاف ما نحن فيه، فإنّ ما نحن فيه هو ما يمكن أن ينعدم مع بقاء علّته، وإنّما يكون ذلك بفسادٍ يعرض في جوهره.

(٢١٨) **بحث وتحصيل**: وهذا الجواب غير مستقيم: أَمّا الإمكان ـ الذي هو قسيم ضرورة الوجود والعدم ـ فإنّه في المفارق وغير المفارق بمعنىً واحدٍ. وأَمّا قوله: «إنّ معنى الإمكان في المفارقات هو أنها تنعدم لو انعدم عِلَلُها» فليس بمستقيمٍ، بل هذا المعنى تابعٌ للامكان لا نفسُ الإمكان، سيّما على قاعدته: فإنّ

الافتقار إلى العلّة والحصول بحضورها، والانعدام بعدمها إنّما يكون تابعاً لإمكان الشيء في نفسه، وهكذا في الأمور الكائنة الفاسدة. وقوله: «إنّه في الكائنة الفاسدة يمكن ان ينعدم الشيء مع بقاء علّته» خطأٌ، فإنّ الشيء ما دام علّةُ وجوده ـ وهو الأمر الذي به يجب وجوده ـ موجوداً يجب وجوده، ويستحيل عدمه بشرطِ دَوامِ العلّة.

ومن جملة ما يجب به وجوده انتفاءُ المانع. والعلّة المركّبة ـ في أَن يجب بها وجودُ معلولِها ـ كالعلّة البسيطة الدائمة، ولو دامت المركّبةُ التي للكائنات الفاسدات لَدام المعلولُ، فالعلّة من حيث أنها يجب بها وجودُ المعلول حالُها واحدٌ في الفاسدات وغيرِ الفاسدات، وإن كان اختلاف فهو في أمرٍ آخر خارجٍ عن نفس العلّيّة والمعلوليّة. ثم الإشكال في النفس باقٍ، فإنه قد اعترف بأنّ إمكان وجودها في الهيولى.

وأصلح ما يجاب به ههنا أنّ القوة في الكائنات الفاسدات ليس معناه الإمكانَ الذي هو قسيمُ ضروريِّ الوجودِ والعدمِ ـ وإن كان هذا الإمكان بمعنىً واحدٍ يقع على الدائم وغير الدائم ـ بل هذه هي القوة الاستعداديّة التي لا تجتمع مع وجود الشيء، والأمور الدائمة لا يتقدّمها استعداد أصلاً. وأَمّا النفس الناطقة فإنّها وإن كان لها استعدادٌ في المادّة ـ التي تُرجّح وجودَها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد ـ فإنّها لا يلزم أن يكون لها استعدادُ عدمٍ فيها.

(٢١٩) **وهذا المطلب** وإن كان غامضاً يتبيّن بما أقُولُه، وهو أنّ البدن لمّا استعدّ لوجود نفسٍ مدبّرةٍ له، ويلزم من وجود نفس له أن يكون في نفسه موجوداً، فكان في البدن استعداد أن يكون له نفسٌ لا استعداد أن يكون نفس خاصّة، والجوهر المباين يلزم من وجوده لشيءٍ أن يكون في نفسه موجوداً، ولا يلزم من انتفائه لشيءٍ أن يكون في ذاته منتفياً بخلاف العرض، فإنه يلزم من وجوده لمحلّهِ أن يكون في نفسه موجودًا، ويلزم من انتفائه لمحلّهِ أن يكون في ذاته منتفياً، لأنّ وجوده وعدمه في نفسه هو وجوده وعدمه في حامله.

وأَمّا الجوهر المباين فاللزوم في طرفٍ واحدٍ، وهو أنّه يلزم من وجوده لشيءٍ وجوده في نفسه ـ فإنّه لا يكون لغيره ما لم يكن موجوداً في نفسه ـ، ولكن لا يلزم من انتفائه لغيره انتفاؤه في نفسه، فكون الفرس لك يلزم أن يكون له كونٌ في نفسه، ولكن لا يلزم من لا كونه لك لا كونُه في نفسه، فالبدن فيه استعداد أن يكون له نفسٌ، وفيه استعداد أن لا يكون له نفس كما عند الأجل.

لستُ أقول إنّ فيه استعداد وجودِ نفسٍ واستعداد عدمِها، ولكن لمّا كان النفس جوهراً مبايناً عن البدن فلزم من استعداد البدن أن يكون له نفسٌ وجودُ نفسٍ في ذاتها، ولا يلزم من استعداد البدن لأن لا يكون له نفسٌ أن ينتفي النفس، فإنّ الجوهر المباين لا يكفيه في انتقائه انتقاؤه لغيره واستعدادُ انتفائِه لغيره. ولا يصحّ أن يكون استعداد الانتفاء في ذاته، فيبقى ببقاء علّته الفيّاضة. ولا يلزم من كون شيءٍ له مَدخل في وجود أمرٍ أن يكون لانتفائه مَدخلٌ في انتفائه، واعتبر بآلة النجّار، فإنّ لها مَدخلاً في وجود الكرسيّ، وينتفي الآلة مع بقاء الكرسيّ.

[٥]
فصل
«في امتناع التناسخ»

(٢٢٠) **وممّا يُذكَر** في امتناع التناسخ أنّ البدن لمزاجه يستعدّ لنفسٍ من الواهب، فإذا انتقلت إليه علاقة المستنسخة فيحصل لحيوانٍ واحدٍ نفسانِ: مستجدّة ومستنسخة متصادمة متدافعة، وهو محال. وأيضاً: فإنّ النقل إن كان بالنزول عن الإنسان، فظاهرٌ أنّ أعداد الحيوانات تزيد على الإنسان والنبات على الحيوان بشيءٍ لا يتقايس، فيفضل ذواتُ النفوس على النفوس، وهو محال.

وإن كان بالصعود إلى الإنسان فالنفوس المنتقلة تفضل على الأبدان فتمانع، ومن الحيوانات الصغار أنواعٌ يزيد عددُ نوعٍ واحدٍ على جميع الحيوانات الكبار، وكذا في النبات، فلا يصحّ ما ذكروا وههنا تفصيل، اطلبْ من بعض مواضع لنا.

[٦]

فصل

«في سلوك الحكماء المتألّهين»

(٢٢١) كلّ لذّة فإنّما هي بإدراك ما هو كمال واصل إلى الشيء حتى إن كان وصولٌ دون إدراكٍ فلا يلتذّ، وينبغي أن لا يكون مانعٌ عن كون الواصل كمالاً في حالة الوصول، أو عن إدراك ذلك وإن كان كمالاً. وكلّ ألم فبإدراك شرٍّ وآفة واصل إلى الشيء على ما ذكر، وقد يصل ولا يتألّم به الشيءُ لعدم الشعور، واعتبر بالسكران: إذا ضُرب أو زاره المعشوق وهو طافح، فإنّه لا يتألّم ـ أي بالأوّل ـ ولا يلتذّ ـ أي بالثاني ـ.

ولكلّ من المدركات لذّة وألم بحسبه، حتّى إنّ اللذّة الشمّيّة أو الذوقيّة لا تتعلّق بالبصر والسمع. والنفس كمالُها في استكمال قوى ـ نظريّة وعمليّة ـ لها.

أَمّا النظريّة فبإدراك المعقولات.

وأَمّا العمليّة فباستعلاء النفس على البدن وبتوسّط في جميع ما تُدبِّره «من» القوى بحيث لا يخرج إلى افراط وتفريطٍ. فإذا وصل إليها كمالها فتلتذّ، وإذا انتفى كمالها، أو حصل مع ذلك ما يضادّ الكمال ـ كالجهل المركّب وهو عدم اعتقاد الحقّ مع اعتقاد نقيضه ـ فتتألَم.

ولا يدلّ عدمُ تألّم الجاهل أو عدم تلذّذ العالِم ههنا أن لا يكون له بعد المفارقة لذّة وألم. وكما أنّ المدرِك والمدرَك والإدراك للروحانيّ بوجهٍ من الوجوه.

والمُنكر لِلّذّات الروحانيّة كالعنين إذا انكر لذّة الوقاع. وأشدّ لاذٍّ وملتذّ هو الأوّل، لأنّه أشدّ الأشياء إدراكاً لأعظمِ مدرِكٍ ومدرَكٍ، فهو عاشقٌ لذاته ومعشوقٌ لذاته ومعشوق لجميع الموجودات، وليس عاشقاً لغير ذاته. ثمّ العقول. ثمّ المدبّرات السماويّة.

وأَمّا أصحاب السلوك فإنّهم جرّبوا في أنفسهم أنواراً مُلذّةً غاية اللذّة، وهُم في

حياتهم الدُنياويّة: فللمُبتدئ نورٌ خاطفٌ، وللمتوسّط نورٌ ثابت، وللفاضل نورٌ طامسٌ ومشاهدةٌ علويّةٌ.

(٢٢٢) **وظنّ** بعض الناس إنّ هذا الأنوار إنّما عنينا بها اتّصالَ النفس واتّحادَها بالمبدِع، وقد بُرهن أنّ الاتّحاد محالٌ إلاّ أن يُعنى بالاتّحاد حالة روحانيّة تليق بالمفارقات لا يُفهَم منها اتّصالٌ جرميٌّ وامتزاجٌ ولا بطلانُ إحدَى الهويّتَين، فحينئذ لا مُشاحّة. وتوهّمُ الحلولِ نقصٌ، بلى لا مانع عن أمرٍ أقُولُه: وهو إنّ النفس وإن لم تكن «في» البدن، ولكن لمّا كان بينها وبين البدن علاقةٌ شديدةٌ أشارت إلى البدن بـ «أنا» حتى أكثر النفوس نَسِيَت أنفسَها، وظنّت أنّ هويّاتها هي البدن. فكذلك لا مانع عن أن يحصل للنفس مع المبادئ علاقةٌ شوقيّةٌ نوريّةٌ لاهوتيّة يحكم عليها شعاعٌ قيّوميٌّ طامسٌ يمحو عنها الالتفاتَ إلى شيءٍ بحيث تشير إلى مبدَئِها بـ«أنا» إشارةً روحانيّةً. فستغرق الأنيّات في النور الأقهر الغير المتناهي.

وظنّ بعض الناس إنّ البارقة علمٌ أو لذّةٌ بعلمٍ، وهو خطأٌ. وهذا القائل ما وجد البارقة، وإنّها تأتي مع قطع النظر عن كلِّ علمٍ، ويكون العلم حاصلاً دون بارقةٍ. والبارقة المستوعِبة، والبارقة النزّاعة، والبارقة المسبِتة، والبارقة الكادّة، والبارقة التي تندفع إلى مقدَّم الدماغ ـ وهي التي قد تُسمَّى البارزة ـ كلُّها ظاهرٌ فيها أنّها نورٌ سارٍ، فإذا حصل العلم دون لذّةٍ وامتنع حصول نورٍ قدسيٍّ دون لذّة، فاللذّة الروحانيّة دائرة مع النور.

(٢٢٣) **وأمّا** النور الطامس الذي يجرّ إلى الموت الأصغر، فآخِرُ مَن صحّ اخباره عنه من طبقة يونان الحكيمُ المعظّم **افلاطون**، ومِن عظماء مَن انضبط عنه وبقي اسمه في التواريخ: **هرمس**. وفي **الفهلويّين**: مالكُ الطين المسمّى **بكيومرث**، وكذا من شيعته: **افريدون وكيخسرو**. وأَمّا أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة: فخميرة **الفيثاغوريّين** وقعتْ إلى أخي إخميم، ومنه نزلت إلى سيّار تُسْتَر وشيعته. وأَمّا خميرة الخسروانيّين في السلوك: فهي نازلة إلى **سيّار بسطام**، ومن بعده إلى فتى بيضاء، ومن بعدهم إلى سيّار **آمُل وخَرَقان**. ومن الخسروانيّين

خميرةٌ وقعت إلى ما امتزجت به طريقةُ من خمائر آل **فيثاغورس وانباذقلس وسقلبيوس** على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربيّ والشرقيّ، ووقعت إلى قومٍ تكلّموا بالسكينة يُعرَفون في دواوين القاصّة.

وفي الجملة الحكيم المتألّه هو الذي يصير بدنُه كقميصٍ يخلعه تارةً ويلبسه أُخرى. ولا يُعَدّ الإنسان في الحكماء ما لم يطّلع على الخميرة المقدّسة، وما لم يخلع ويلبس. فإن شاء عرج إلى النور. وإن شاء ظهر في أيّ صورةٍ أراد. وأَمّا القدرة فإنّها تحصل له بالنور الشارق عليه، ألم تَرَ أنّ الحديدة الحامية إذا أثّرتْ فيها النارُ تتشبّه بالنار وتستضيء وتحرق؟ فالنفس من جوهر القدس. إذا انفعلتْ بالنور واكتستْ لباسَ الشروق أثّرتْ وفعلتْ: فتُومِئ فيحصل الشيء بايمائها، وتتصوّر فيقع على حسب تصوّرها. فالدَّجّالون يحتالون بالمخارق، والمستنير الفاضل المُحِبُّ للنظام البريّ من الشرّ يؤثّر بتأييد النور لأنّه وليد القدس.

(٢٢٤) ثمّ إن كان الغالبُ على جوهر النفس الأمرَ القهريَّ، فيقع الشروق على وجهٍ يغلب فيه حصّةُ الأمور القهريّة من السماويّات وأرباب طلسماتها: فيكون المعنى الذي يُسمّيه الفهلويّة «**خرّه**» ممّا يأتي في الشهب النورانيّة أثرُه في القهر، فيصير صاحبُه شُجاعاً قاهراً غلاّباً.

ـ وإن كان الشروق يأتي في الشهب القدسيّة من الأنوار الروحانيّة بحسب استعداد النفس من جهةٍ عشقيّةٍ ومحبّيّةٍ، فيكون «**الخرّة**» الساري أثرُه في إِسعاد صاحبه بأمورٍ لطيفةٍ وميلِ النفوس وعشقها إليه وتعظيمِ الأمم له، لأنّ الألق الساري إليه من أرباب طلسماتٍ سعديّةٍ معظّمةٍ معشوقةٍ. وإن اعتدل وكثر فيه حصّة هيئات النور بوساطة السيّد النيّر الأعظم، فيكون مليكاً معظّماً صاحب هيبةٍ وعلمٍ وفضيلةٍ وإِقبالٍ، وهذا وحده يُسمَّى «**كَيان خُرّة**». وإذا تمّ هذا كان من أشرف الأقسام لما فيه من الاعتدال النوريّ مع أنّ النيّر الأعظم فيشجاه جميع الخلسات الكبيرة.

وأمّا المشي على الماء والهواء والوصولُ إلى السماء وطَيُّ الأرض فإنّما يكون لجماعةٍ من السالكين بشرطِ أن يكون النور الواصلُ إليهم على العمود في مُدُنٍ في

الشرق الأوسط، وإنّما يكون على طريق السالكين، وينتهي إليه المتوسّطون من السلاّك، وأَمّا الفضلاء فلا يلتفتون إليه. ولا نعلم في شيعة المشّائين مَن له قدمٌ راسخٌ في الحكمة الإلهيّة، أعني فِقْهَ الأنوار.

[٧]
«وصيّة المصنّف»

(٢٢٥) **ولولا** انقطاع السير إلى الله في هذا الزمان ما كنّا نغتمّ ونتأسّف هذا التأسّفَ، وهو ذا قد بلغ سِنِيّ إلى قربٍ من ثلثين سنةً، وأكثر عُمري في الأسفار والاستخبار والتفحّصِ عن مُشاركٍ مطّلعٍ، ولم أجد مَن عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا مَن يُؤمِن بها!

أوصِيكم إخواني بالانقطاع إلى الله والمداومةِ على التجريد. ومفتاح هذه الأشياء مستودعٌ في كتابي «**حكمة الاشراق**»، ولم نذكره في موضعٍ على ما ذكرناه هنالك، وقد رتّبنا له خطّاً يخصّه حذراً لإذاعتِه، على أنّ هذا الكتابَ وإن لم يعرف المبتدئ قدرَه يعرف الباحثُ المستبصر أنّى ما سُبِقتُ إلى مثله، وفيه مواقف مَخْفيّة.

وآخِر وصيّتي الاعتصامُ بحبل التوحيد والاشراق. والحمد لله ربّ العالمين والصلاة على المصطفين، وعلى إخوان التجريد التسليم والتحيّة.

يا أيّها الواجدون أنوارَ السُبُحات عن أُفق الجلال، والسائرون على مطايا الشوق إلى عالم العزّ والكمال، المطّلعون على الأسرار الإلهيّة، الصاعدون بالمعارج القدسيّة، الفضلاء المتألّهون، والطالبون المخلّصون المتبعون لهم بالصدق:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تمّ كتاب: المشارع والمطارحات

كتاب حكمة الإشراق

ويليه رسالة في اعتقاد الحكماء

وقصّة الغربة الغربية

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

لشمس الدين محمّد الشهرزوري
على كتاب حكمة الإشراق

سبحانك يا فائض الجود الأزليّ، وناظم الوجود السرمديّ، وواهب الذوات الشريفة القدسيّة، ومكمّل النفوس النفيسة الإنسيّة، ومحرك الكرات الفلكيّة بالأشواق الدائمة العلوية، ومزوّج الأركان السفليّة بالقوى العالية الفعليّة، فخلقتَ من ذلك الازدواج والامتزاج صوراً مختلفة الاستقامة والانعراج ومتباينة الانفراج والانتساج من المعادن والنبات والحيوان الأمشاج، ثمّ تمّمتَ الوجود بالاحسان المنعوت بالابتهاج والانحراج. تباركتَ في بهاء جلال وحدانّيتك فلا انتقال، وتعاليتَ في كبرياء أُلوهيّة فردانّيتك فلا زوال. لك خشعتْ أسماعنا وأبصارنا، ولأمرك انقادت مظاهرنا وأشباحنا. خضعتْ لعظمتك الرقاب ولانتْ لهيبتك الشُمّ الصعاب. ليس لذاتك المقدّسة النورانية حدّ محدود ولا لقدم إحسانك أمد معدود ولا لهويّتك اللاهوتيّة نعت موجود، ولستَ ذا والدٍ ولا مولودٍ. فالقوى الوهمية عاجزة عن إدراكك وتقدّرك، وكذا الخياليّة لا يمكنها تصوّرك لتقدّسك عن الغاية وتنزهك عن النهاية. وكيف لا يكون كذلك وقد تحيّرت في كنه عظمتك عقول العقلاء وانطمست في أدنى طبقة من أنوارك افهام الفهماء؟ غرقتْ في أبحر لجج سنا معرفتك الباب الألبّاء وخرست في التعبير عن أحوال ربوبيتك ألسن الفصحاء والخطباء. فلك الحمد على ما اسألت من العطاء ودفعتَ من البلاء، ولك الشكر

على ما أوليتَ من النعماء وجلوب البصر عن الظلمة والعماء حمداً يرفعنا عن حضيض الكبر إلى أوج الأنوار والأضواء ومصدر الجود والسخاء. واشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تطهّرنا من دنس الطبائع والأهواء وتجذبنا إلى عوالم الفسحة والفضاء. ثمّ الصلواة والسلام على ملوك حظائر القدس ورؤساء بقاع الأنس لا سيّما المبعوث إلى العرب والعجم المخصوص بالشرف والكرم محمّد المصطفى أفضل الأنبياء والأولياء وأعظم السالكين والأصفياء صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابه نجوم المهتدين ورجوم الشياطين وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد فإن المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوي العقليّ إلى العالم السفليّ الظلمانيّ لكي تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لخلوّها في أول الأمر عن ذلك. ولمّا لم يمكنها الوصول إلى تلك العلوم إلا بعد الكدّ والاجتهاد في زمان طويل، وذلك لا يكون إلاّ بمعاونة البدن وقواه، والبدن لا يقوم إلاّ بالأغذية والملابس والمساكن وما يتبعها من الأمور اللذيذة، فوجب أن يكون هذه الأشياء مقدّرة محدودة مضبوطة بالاعتدال لئلا تخرج عنه إلى أحد طرفي الافراط والتفريط: فتكون بالأوّل خارجةً عن الحكمة التي لأجلها خُلقت اللذات البدنيّة وبسبب ذلك تقوّى علاقتها ويشتد ميلها إلى عالم الغربة فتخرج بذلك عن الحكمة، وبالثاني يحصل إتلاف البدن الذي بقاؤه سبب لتحصيل الكمال المؤدي إلى الاتّصال. فلهذا احتجنا إلى تهذيب الأخلاق ضمناً وتبعاً، لأن الاشتغال بالحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب حجاب للنفس ومنع لها في الحال عن تحصيل العلوم؛ وعلى تقدير الحصول أيضاً يتمكن في جوهر النفس محبّة هذا العالم الدني ويستحكم لها العلاقة. وذلك موجب للآلام زماناً وعدم خلوص اللذات العقلية. فإذا فارقت النفس البدن منقوشة بحقائق الموجودات ومرتسمة بها منقطعة العلاقة عن العالم السفلي أو ضعيفة، عرج بها إلى الملأ الأعلى وحصلت على الحظّ الأوفى ملتذّة بالجمال الأزليّ ومسرورة بالبهاء الأبديّ لكونها حصلت المناسبة الموجبة للانضمام، وقد قيل أن الجنسيّة علّة الضمّ. وإن فارقت بالعكس، فحالها يكون بالعكس.

وإذا علمتَ أن كمال الأنفس بالعلوم النظريّة وأن العلم بالحكمة العمليّة نظريّ أيضاً وأنّ تهذيب الأخلاق إنما جعل لتتفرغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الضادة عن الاستكمال، فالسعادة الإنسانية مذوقة بتحصيل العلوم. ولمّا كانت العلوم تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: حقيقة وعرفيّة اصطلاحية، وأعني بالحقيقية ما لا يتغيّر العلم به لعدم تغير المعلوم ـ لأن تغيّر العلم تابع لتغيّر المعلوم فإذا كان المعلوم غير متغيّر فالعلم به كذلك ـ، وهذا كالبارئ تعالى والعقول والنفوس والأفلاك والكلّيّات من العناصر والمركبات. وأما العلوم العرفية الاصطلاحية، فما يقابل العلوم الحقيقية، أعني ما يتغيّر العلم «به» ويتبدل بتبدّله وتغيّره، وهذا كالنحو واللغة والأشعار والخطب والرسائل وأمثالها من الآداب، فإنّها تتبدّل وتتغيّر عند اندراس تلك الأمة والشريعة المخصوصة بتلك العلوم بلسانها. وأعظم الأسباب في اندراسها زوال الملك عن تلك الأمّة والملّة واستيلاء المخالفين لها عليها، كما اندرس في زماننا هذا نحو اليونان ولغتهم وأشعارهم وخطبهم ورسائلهم، وكذا العلوم المتعارفة التي كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الأمم السالفة.

وأمّا علم الفقه فإنّه علم سياسة المدن، فلكلّيّته لا يندرس وإنّما يندرس بعض الفروع وتتبدّل الأحكام وتتغيّر وتنتقل من أمّةٍ إلى أُمّةٍ، وكذا حكم أصول الفقه وإن كان في هذا سرّ سنشير إليه في ما بعد، إن شاء الله تعالى. وإذا علمتَ هذا، فاعلم أنّ الكمال الحقيقيّ إنّما يحصل بالعلم الحقيقيّ الثابت بحسب ثبات معلومه، ليكون المعلوم له مشاهداً لنفسه بعد المفارقة. وأمّا ما لا ثبات له فلا يحصل مشاهدته بعد المفارقة، فلا يحصل به كمال حقيقيّ وإن كان قد يجوز أن يحصل به كمال وهميّ.

وإذا تلخّص لنا أنّ السعادة منوطة بالعلوم الحقيقيّة دون غيرها، فنقول أنّ العلوم الحقيقيّة تنقسم إلى قسمّين: ذوقيّة كشفيّة وبحثيّة نظريّة. فالقسم الأول يُعنى به معاينة المعاني والمجردات مكافحةً لا بفكر ونظم دليلٍ قياسيٍّ أو نصبِ تعريف

حدّيّ أو رسميّ، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن وتتبيّن معلّقةً تشاهد تجرّدها وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلّهيّة.

وهذه الحكمة الذوقية قلّ مَن يصل إليها من الحكماء ولا يحصل إلاّ للأفراد من الحكماء المتألّهين الفاضلين. وهؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زماناً كاغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدّمهم. وهؤلاء وأن كان أكثر وكدهم الأمور الذوقيّة، فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات منها تقوّى أمام البحث أرسطاطاليس على التهذيب والتفصيل. ولهذا قال المعلّم الأوّل «أنّ الأوّلين الذين تفلسفوا فلسفة الحقّ وإن اخطأوا في بعض الأمور الطبيعيّة، فقد أحسنوا في حلّ الأمور الإلّهيّة». ومنهم متأخّرون تأخّروا عنه لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقّية ضعيفةً جدّاً، لأنّ ارسطاطاليس شغلهم بالبحث والبسط والردّ والقبول والأسئلة والأجوبة وغير ذلك من الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذوقيّة، ولا سيّما مع انضمام حبّ الرياسة إلى ذلك. ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو ويزيد والذوق يضعف ويقلّ إلى قرب من زماننا هذا. ولمّا امتدّ الزمان وطال العهد، ضاعت طرق سلوكهم وكيفّية التوصّل إلى معاينة الأنوار المجرّدة ولطافة مأخذهم في مفارقة الأنفس بعد خراب البدن أو لا مفارقتها، وانطمست أدلّتهم وحُرّف عليهم غيرها إلى غير ذلك.

وتضاعف ذلك أيضاً إلى الزمان المذكور أيضاً حتى أنّ بعض المستعدّين ممّن لا يرضى بالبحث الصرف أراد أن يحصل شيئاً مّا من الحكمة الحقيقيّة على ما ينبغي. فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدّي بالشخص إلى المطلوب، ولم يزل طريق الحكمة مسدوداً مضطرباً حتّى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من أُفق النفي وأشرقت أنوار الحقائق من المحلّ الأعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة، مظهر الدقائق وفائض الحقائق، معدن الحكمة وصاحب الهمّة، المؤيّد بالملكوت والمنخرط في سلك عالم الجبروت، بقية السلف، سيّد

فضلاء الخلف، أفضل المتقدّمين والمتأخّرين، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألّهين، شهاب الملّة والحقّ والدين أبو الفتوح السهروردي ـ قدّس الله نفسه وروّح رمسه! ـ فشرع في إصلاح ما أفسدوا وإظهار ما طمسته الأدوار والأكوار وتفصيل ما أجمل وشرح ما أشاروا إليه ورمزوا وحلّ ما انغلق وأشكل وإحياء ما مات ودثر، وشمّر عن ساق الجدّ في التعصّب للحكماء الأوّل والذبّ عنهم ومناقضةِ مَن ردّ عليهم، وبالغ في نصرتهم أشدّ مبالغة: كلّ ذلك على بصيرةٍ وخبرةٍ لا على عمى وحيرةٍ، لكن مكشوف حاصلة من رياضات لطيفة عظيمة وأبحاث صحيحة تامّة. فإنّه رضي الله عنه كان مبرزاً في الحكمتين الكشفيّة والبحثيّة بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره، وستعلم ذلك عند خوضنا في شرح كلامه وتبيينِ مرامه وكونه نطق بأمور شريفة مكنونة وأسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها أحدٌ سواه لا من الحكماء ولا من اهل الذوق. وذلك يدلّك على أنّ له قدماً راسخاً في الحكمة ويداً طويلةً في الفلسفة وجناناً ثابتاً في الكشف وذوقاً في فقه الأنوار، كما قال:

آيات نبوّة الهوى بي ظهرت قبلي كتمت وفي زماني اشتهرت

وإنّما تقف على هذا كلّه إذا حصل لك تلك الطريقة ووقفتَ على بعض أسرارها وأحوالها. وكُتب هذا العظيم كلّها شريفة مفيدة ولا سيّما «كتاب حكمة الإشراق» المخزون بالعجائب المشحون بالنكت الغريبة والفوائد التي لم ترَ على بسيط الأرض أعظم منه ولا أشرف وأصحّ وأتمّ وأنفس في العلم الإلّهيّ وغيره فهو الخطب العظيم والأمر الكريم إلاّ أنّه كنز مخفي وسرّ مطويّ وله طرق مخصوصة تصل إليه منها، وقلّ من يسلكها أو يعرفها ولم يتيسّر لأكثر من جاء بعده من الأفاضل أن يصل إليه أو يحلّ رموزه أو يكشف غموضه لاشتغالهم أمور الدنيا ولألفهم وعادتهم لكلمات المشّائين. فلا جرم بقي هذا الكتاب مُهمَلاً متروكاً لصعوبة مأخذه ودقّة مسلكه. ولمّا يسّر الله تعالى علينا ما فيه من الغرائب والعجائب وكشف لنا حقائقه ودقائقه واتّضح بالنظر المستقصى غثّه وسمينه وبأمر آخر دقيقة

وجليله، وكنّا ضنينين بأسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زماناً طويلاً ـ لا بخلاً وشحّاً بل لغموض مأخذه ودقّة غوره ومباحثة ولقلّةِ الطالبين المخلصين والمستعدّين الفاضلين ولموتِ العلم والحكمة وقلّة أهل الفضل والعقل وكسودِ سوق الحكمة في هذا الزمان ـ إلاّ أنّي لكثرة الاسفار والجولان في البلدان وكثرة تحريك المستعدّين والافاضل وذوي الانفس الزكيّة والهمم العالية ظُهرُ هذا الرجل الفاضل، وكثرت الرغبة فيه وفي كتبه وكلامه، وعظمت دواعي الاذكياء في تحصيل حكمه وقلائده، وتوفّرت الدواعي على استفادة طرقه ومذهبه ولا سيّما «**كتاب حكمة الإشراق**» الذي لا يليق الشروع فيه إلاّ بعد قطع عقبات العلم والامتلاء من الحكمة المشهورة والعلمِ المتداول، لكونه خلاصة الحكمة ولبّ العلم وخازن العجائب ودستور الغرائب، ولم يقع لنا ولا لغيرنا كتاب أصحّ منه في العلم الإلّهيّ والسلوكيّ: فلمّا كان الأمر على هذا، رأيتُ أن أحرّر شرحاً جامعاً لأصوله وفروعه، محتوياً على قواعد الحكمة الذوقيّة والبحثيّة، مهذّباً من القشور والفضول، مشتملاً على الأبواب والفصول، سالكاً في ذلك إيضاح غوامضه وعويصه، وموضحاً حلّ نكته وفصوصه، وكاشفاً عن رموزه وإشاراته، وباحثاً عن عيون قواعده وإيماءاته، طالباً في ذلك كلّه تحقيق الحقّ وإصابة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل للسالكين إلى جناب القدس وحضرة الأنس المتطلعين إلى الحضرة الإلّهيّة الراقين إلى المعارج العلوية، راجياً بذلك الأجر الجزيل والثواب الجميل والذكر المخلّد والثناء المؤبّد. وما توفيقي إلاّ بالله، عليه توكّلتُ وإليه أنيبُ.

المقدمة للمصنّف

(١) بسم الله الرحمن الرحيم. جلّ ذكرُك اللهمّ وعظم قدسُك وعزّ جارُك وعلت سبحاتك وتعالى جدُّك! صلّ على مصطفيك وأهل رسالاتك عموماً وخصوصاً على محمّد المصطفى سيّد البشر والشفيع المشفَّع في المحشر: عليه وعليهم السلام.

واجعلنا بنورك من الفائزين ولآلائك من الذاكرين ولِنعمائك من الشاكرين.

(٢) وبعد اعلموا إخواني أنّ كثرة اقتراحكم في تحرير حكمة الإشراق أوهنت عزمي في الامتناع وأزالت ميلي إلى الإضراب عن الإسعاف. ولولا حقّ لزم وكلمة سبقتْ وأمر وردَ من محلٍّ يُفضِي عصيانُه إلى الخروج عن السبيل، لمّا كان لي داعية الاقدام على اظهاره، فإنّ فيه من الصعوبة ما تعلمون. وما زلتم يا مَعشر صحبي ـ وفّقكم الله لما يحبّ ويرضى ـ تلتمسون منّي أن أكتب لكم كتاباً اذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي: ولكلّ نفسٍ طالبةٍ قسط من الله قلّ أو كثر، ولكلّ مجتهد ذوق نقص أو كمل. فليس العلم وقفاً على قومٍ ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين، بل واهب العلم الذي هو بـ ﴿بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾[(١)] ما هو على الغيب بضنينٍ، وشرّ القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الأفكار وانحسم بابُ المكاشفات وانسدّ طريق المشاهدات.

(٣) وقد رتّبت لكم قبل هذا الكتاب وفي أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتباً على طريقة المشّائين ولخّصتُ فيها قواعدهم، ومن جملتها المختصر الموسوم بـ«**التلويحات اللوحيّة والعرشيّة**». المشتمل على قواعد كثيرة ولخّصتُ فيها القواعد

---

(١) سورة التكوير، الآية: ٢٣.

مع صغر حجمه، ودونه «**اللمحات**». وصنّفتُ غيرهما، ومنها ما رتّبتهُ في أيّام الصبى. وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقلّ أتعاباً في التحصيل، ولم يحصل لي أوّلاً بالفكر، بل كان حصوله بأمرٍ آخر. ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشكّكني فيه مُشكّك.

(٤) وما ذكرتُه من علم الأنوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره يساعدني عليه كلّ مَن سلك سبيل الله عزّ وجل هو ذوق أمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنباذقلس وفيثاغورس وغيرهما. وكلماتُ الأوّلين مرموزة وما رُدّ عليهم؛ وإن كان متوجّهاً على ظاهر أقاويلهم لم يتوجّه على مقاصدهم، فلا رُدّ على الرمز. وعلى هذا يُبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم. وهي ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني وما يُفضي إلى الشرك بالله تعالى وتنزّه. ولا تظنّ أنّ الحكمة في هذه المدّة القريبة كانت لا غير، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخصٍ قائم بها عنده الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض. والاختلاف بين متقدّمي الحكماء ومتأخّريهم إنّما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض. ولكلّ قائلون بالعوالم الثلاثة متّفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أصول المسائل. والمعلّم الأوّل «**أرسطاطاليس**» وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تامّ النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجهٍ يفضى إلى الازراء بأُستاذيه، ومن جملتهم جماعة من أهل السفارة والشارعين مثل أغاثاذيمن وهرمس واسقلينوس وغيرهم.

(٥) والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه: حكيم اَلهيّ متوغّل في التألّه عديم البحث؛ حكيم بحّاث عديم التألّه؛ حكيم إِلَهيّ متوغّل في التألّه والبحث؛ حكيم إِلَهيّ متوغل في التألّه متوسّط في البحث أو ضعيفه؛ حكيم متوغل في البحث متوسّط في التألّه أو ضعيفه؛ طالب للتألّه والبحث؛ طالب للتألّه

فحسب؛ طالب للبحث فحسب. فإن اتّفق في الوقت متوغّل في التألّه والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله. وإن لم يتّفق، فالمتوغّل في التألّه المتوسّط في البحث. وإن لم يتّفق، فالحكيم المتوغّل في التألّه عديم البحث، وهو خليفة الله. ولا يخلو الأرض عن متوغّل في التألّه أبداً، ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغّل في البحث الذي لم يتوغّل في التألّه. فإنّ المتوغّل في التألّه لا يخلو العالم عنه، وهو أحقّ من الباحث فحسب إذ لا بُدّ للخلافة من التلقّي. ولستُ أعني بهذه الرئاسة التغلّب، بل قد يكون الإمام المتألّه مستولياً ظاهراً مكشوفاً، وقد يكون خفيّاً، وهو الذي سمّاه الكافّة «القطب». فله الرئاسة وإن كان في غاية الخمول. وإذا كانت السياسة بيده، كان الزمان نوريّاً. وإذا خلا الزمان عن تدبير إلٰهيّ، كانت الظلمات غالبةً. وأجوَدُ الطلبة طالب التألّه والبحث؛ ثمّ طالب التألّه؛ ثمّ طالب البحث.

(٦) وكتابنا هذا لطالبي التألّه والبحث، وليس للباحث الذي لم يتألّه أو لم يطلب التألّه فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلاّ مع المجتهد المتألّه أو الطالب للتألّه. وأقلّ درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلٰهيّ وصار وروده ملكةً له؛ وغيرهُ لا ينتفع به أصلاً. فمن أراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقيّة، بل الإشراقيّون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نوريّة. فإنّ من هذه القواعد يُبتنى على هذه الأنوار، حتى إن وقع لهم في الأصول شكّ، يزول عنهم بالسُلّم المخلّعة. وكما أنّا شاهدنا المحسوسات وتيقّنّا بعض أحوالها ثمّ بنينا عليها علوماً صحيحةً ـ كالهيئة وغيرها ـ فكذا نشاهد من الروحانيّات أشياء، ثمّ نبني عليها. ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء وسيلعب به الشكوك.

والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها ههنا مختصرةً مضبوطةً بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد، وهي كافية للذكي ولطالب الاشراق. ومن أراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصّلة. ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمَين:



القسم الأوّل
- في ضوابط الفكر -

وفيه ثلاث مقالات



المقالة الأولى

في المعارف والتعريف
(وفيه ضوابط سبعة)

الضابط الأول
«في دلالة اللفظ على المعنى»

(٧) هو أنّ اللفظ دلالته على المعنى الذي وُضع بإزائه هي دلالة القصد، وعلى جزء المعنى دلالة الحيطة، وعلى لازم المعنى دلالة التطفّل، ولا يخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفّل، إذ ليس في الوجود ما لا لازم له؛ ولكنها قد تخلو عن دلالة الحيطة، إذ من الأشياء ما لا جزء له، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ بخصوصه. فمن قال «رأيتُ حيواناً» فله أن يقول «ما رأيتُ إنساناً» ولا يمكنه أن يقول «ما رأيتُ جسماً» أو «متحرّكاً بالإرادة» مثلاً.

الضابط الثاني
«في مقسّم التصوّر والتصديق»

(٨) هو أنّ الشيء الغائب عنك إذا أدركتَه، فإنّما إدراكه ـ على ما يليق بهذا الموضع ـ هو بحصول مثالٍ حقيقته فيك. فإنّ الشيء الغائب ذاته إذا علمتَه، إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده؛ وإن حصل منه أثر فيك ولم يطابق فما علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمتَ؛ فالأثر الذي

فيك مثالُه. والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بالمعنى العامّ، واللفظ الدالّ عليه هو اللفظ العامّ، كلفظ الإنسان ومعناه. والمفهوم من اللفظ إذا لم يتصوّر فيه الشركة لنفسه أصلاً هو المعنى الشاخص، واللفظ الدالّ عليه باعتباره يُسمّى اللفظ الشاخص، كاسم زيد ومعناه. وكلّ معنى يشمله غيره فهو بالنسبة إليه سميناه المعنى المنحطّ.

الضابط الثالث
«في الماهيّات»

(٩) هو أنّ كلّ حقيقة فإمّا بسيطة وهي التي لا جزء لها في العقل، أو غير بسيطة وهي التي لها جزء كالحيوان، فإنّه مركّب من جسم وشيء يوجب حيوته؛ والأوّل جزء عامّ، أي إذا أُخذ الحيوان في الذهن كان هو ـ أي الجسم ـ أعمّ من الحيوان والحيوان منحطّ بالنسبة إليه، والثاني هو الجزء الخاصّ الذي لا يكون إلاّ له. والمعنى الخاصّ بالشيء يجوز أن يساويه كاستعداد النطق للإنسان، ويجوز أن يكون أخصّ منه كالرجولّية له. والحقيقة قد يكون لها عوارض مفارقة كالضحك بالفعل للإنسان، وقد يكون لها عوارض لازمة. واللازم التامّ ما يجب نسبته إلى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث إلى المثلّث، فإنّها ممتنعة الرفع في الوهم؛ وليس أنّ فاعلاً جعل المثلّث ذا زوايا ثلث، إذ لو كان كذا لكانت ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلّث، وكان يجوز تحقّق المثلّث دونها، وهو محال.

الضابط الرابع
«في الفرق بين الأعراض الذاتيّة والغريبة»

(١٠) هو أنّ كلّ حقيقة إذا أردتَ أن تعرف ما الذي يلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق فاعل وما الذي يلحقها من غيرها، فانظر إلى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها. فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة، فموجبه وعلّته

نفس الحقيقة، إذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن اللحوق والرفع. والجزء من علاماته تقدّم تعقّله على تعقّل الكلّ، وإنّ له مدخلاً في تحقّق الكل. والجزء الذي يوصف به الشيء ـ كالحيوانيّة للإنسان ونحوها ـ سمّاه اتباع المشّائين ذاتيّاً، ونحن نذكر في هذه الأشياء ما يجب. والعرضيّ اللازم أو المفارق يتأخّر عن الحقيقة تعقّله، والحقيقة لها مدخل ما في وجوده. والعرضيّ قد يكون أعمّ من الشيء كاستعداد المشي للإنسان، وقد يختصّ به كاستعداد الضحك للإنسان.

الضابط الخامس
«في أنّ الكلّيّ ليس بموجودٍ في الخارج»

(١١) هو أنّ المعنى العامّ لا يتحقّق في خارج الذهن، إذ لو تحقّق لكان له هويّة يمتاز «بها» عن غيره ولا يتصوّر الشركة فيها، فصارت شاخصةً وقد فرضت عامّةً، وهو محال. والمعنى العامّ إمّا أن يكون وقوعه على كثيرين بالسواء ـ كالأربعة على شواخصها ـ ويُسمّى العامّ المتساوق، وإما أن يكون على سبيل الأتّم والأنقص كالأبيض على الثلج والعاج، وسائر ما فيه الاتمّ والأنقص نسمّيه المعنى المتفاوت. وإذا تكثّرت الأسماء لمسمًّى واحدٍ، سُمّيت مترادفةً؛ وإذا تكثّرت مسمّيات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد، سُمّيت أمثاله مشتركة. والاسم إذا أُطلق في غير معناه لمشابهةٍ أو لمجاورةٍ أو ملازمةٍ، يُسمّى مجازيّاً.

الضابط السادس
«في معارف الإنسان»

(١٢) هو أن معارف الإنسان فطريّة وغير فطريّة. والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والأخطار بالبال وليس ممّا يتوصّل إليه بالمشاهدة الحقّة التي للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه منتهية في التبيّن إلى الفطريّات، وإلاّ يتوقّف كلّ مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له أوّلُ علمٍ قط، وهو محال.

الضابط السابع
«في التعريف وشرائطه»

(١٣) هو أنّ الشيء عُرّف لمن لا يعرف، فينبغي أن يكون التعريف بأُمور تخصّه أمّا لتخصيص الآحاد أو لتخصّص البعض أو للاجتماع. والتعريف لا بدّ وأن يكون بأظهر من الشيء لا بمثله وما يكون أخفى منه أو يكون لا يُعرَف إلاّ بما عُرّف به. فقول القائل في تعريف الأب «أنه هو الذي له ابن» غير صحيح، فإنّهما متساويان في المعرفة والجهالة، ومن عرف أحدهما عرف الآخر، ومن شرط ما يُعرَّف به الشيء أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء؛ أو يقال «النار هي الأسطقس الشبيه بالنفس» والنفس أخفى من النار. وكذا قولهم «أنّ الشمس كوكب يطلع نهاراً» والنهار لا يُعرَف إلاّ بزمان طلوع الشمس. وليس تعريف الحقيقة مجرّد تبديل اللفظ، فإن تبديل اللفظ إنّما ينفع لِمَن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ. والإضافيّات ينبغي أن يُؤخَذ في حدودها السبب الموقع للإضافة، والمشتقّات يؤخذ ما منه الإشتقاق مع أمرٍ مّا في حدّها على حسب مواضع الإشتقاق.

(١٤) **فصل** «في الحدود الحقيقيّة» اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدالّ على ماهيّة الشيء «حدّاً» ويكون دالاً على الذاتيّات والأُمور الداخلة في حقيقته، ومُعرِّفِ الحقيقة من الخارجيّات «رسماً». واعلم أنّ الجسم مثلاً إذا أثبت له مثبت جزءاً يشك فيه بعض الناس وينكره بعضهم، كما ستعرف ذلك الجزء. فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى، بل لا يكون الاسم إلاّ لمجموع لوازم تصوّره. ثمّ أنّ كلّ واحد من الماء مثلاً أو الهواء إذا ثبت أن له أجزاء غير محسوسة، ينكرها بعض الناس؛ فتلك الأجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون منه. وكلّ حقيقة جرميّة ـ إذا كان الجسم أحد أجزائها وحالُه كما سبق ـ فما تصوّر الناس منها إلاّ أُموراً ظاهرةً عندهم هي المقصودة بالتسمية للواضع ولهم. فإذا كان حال المحسوسات كذا، فكيف حال ما لا يحسّ شيء منه أصلاً! ثمّ أنّ الإنسان إذا كان له شيء به تحقّقت إنسانيّته، وهو مجهول للعامّة والخاصّة

من المشّائين حيث جعلوا حدّه «الحيوان الناطق» واستعداد النطق عرضيّ تابع للحقيقة، والنفس ـ التي هي مبدأ هذه الأشياء ـ لا تُعلم إلاّ باللوازم والعوارض ولا أقرب إلى الإنسان من نفسه، وحاله كذا فكيف يكون حال غيره على أنّا نذكر فيه ما يجب؟

(١٥) **قاعدة اشراقية** «في هدم قاعدة المشّائين في التعريفات» سلّم المشّاؤون أنّ الشيء يذكر في حدّة الذاتيّ العامّ والخاصّ. فالذاتي العامّ ـ الذي ليس بجزءٍ لذاتّي عامّ آخر ـ للحقيقة الكلّيّة التي يتغيّر بها جواب «ما هو»؟ يسمّى الجنس، والذاتيّ الخاصّ بالشيء سمّوه فصلاً. ولهذين نظم في التعريف غير هذا قد ذكرناه في مواضع أُخرى من كتبنا. ثمّ سلّموا أنّ المجهول لا يتوصّل إليه إلاّ من المعلوم، فالذاتيّ الخاصّ للشيء ليس بمعهودٍ لِمَن يجهله في موضع آخر. فإنّه إن عهد في غيره لا يكون خاصّاً معه. فإذا عُرف ذلك الخاصّ أيضّاً، إن عُرف بالأُمور العامّة دون ما يخصّه، فلا يكون تعريفاً له، والجزء الخاصّ حاله على ما سبق. فليس العود إلاّ إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر، أن كان يخصّ الشيء جملتها بالاجتماع، وستعلم كنه هذا فيما بعد.

ثمّ مَن ذكر ما عرف من الذاتيّات لم يأمن وجود ذاتيّ آخر غفل عنه، وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرّف حينئذ أن يقول «لو كانت صفة أُخرى لاطّلعتُ عليها» إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفي أن يقال «لو كان له ذاتيّ آخر ما عرفنا الماهيّة دونه». فيقال: إنّما تكون الحقيقة عُرفتْ إذا عُرف جميع ذاتيّاتها. فإذا انقدح جواز ذاتيّ آخر لم يُدرَك، لم يكن معرفة الحقيقة متيقّنة. فتبيّن أنّ الأتيان على الحدّ كما التزم به المشّاؤون غير ممكن للإنسان، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك. فإذن ليس عندنا إلاّ تعريفات بأُمورٍ تخصّ بالاجتماع.

المقالة الثانية

في الحجج ومبادئها
(وهي تشتمل على ضوابط)

الضابط الأوّل
«في رسم القضيّة والقياس»

(١٦) هو أنّ القضيّة قول يمكن أن يقال لقائله أنّه صادق فيه أو كاذب. والقياس هو قول مؤلّف من قضايا إذا سُلّمتْ لزم عنه لذاته قول آخر. والقضيّة التي هي أبسط القضايا هي الحملّية وهي قضيّة حُكمَ فيها بأنّ أحد الشيئين هو الآخر أو ليس، مثل قولنا «الإنسان حيوان» أو ليس. فالمحكوم عليه يسمّى موضوعاً والمحكوم به يسمّى محمولاً. وقد يجعل من القضيّتين قضيّة واحدة، بأن يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضيّة ويربط بينهما. فإن كان الربط بلزوم، يسمّى شرطيّة متّصلة، كقولهم «إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود». وما قُرن به حرف الشرط من جزءَيها يسمّى المقدّم، وما قرن به حرف الجزاء يسمّى التالي. وإن أردنا أن نجعل منها قياساً، ضممنا إليها قضيّةً حمليّةً لاستثناء عين المقدّم ليلزم منه عني التالي، كقولنا «لكنّ الشمس طالعة» فيلزم أن يكون النهار موجوداً؛ أو لاستثناء نقيض التالي لنقيض المقدّم، كقولنا «لكن ليس النهار موجوداً» فليست الشمس طالعةً. فإنه إذا وُجد الملزوم، فبالضرورة يكون اللازم قد وُجد؛ وإذا ارتفع

اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع. ولا يستثني نقيض المقدّم ولا عين التالي، فإنّه قد يكون التالي أعمّ من المقدّم، كقولنا «إن كان هذا سواداً فهو لون». فلا يلزم رفع الأخصّ وكذبه رفعُ الأعمّ وكذبه. ولا من وضع الأعمّ وصدقه وضع الأخص وصدقه، بل إنما يلزم من وضع الأخص وصدقه وضع الأعم وصدقه، ومن رفع الأعمّ وكذبه رفع الأخصّ وكذبه. وإن كان الربط بين الحمليّتين بعناد يسمّى شرطيّة منفصلة، كقولنا «إمّا أن يكون هذا العدد زوجاً وإمّا أن يكون فرداً» ويجوز أن يكون أجزاؤها أكثر من اثنين. والحقيقيّة هي التي لا يمكن اجتماع أجزائها ولا الخلوّ عن أجزائها. وأن أُريد أن يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما ينِّفق، فيلزم نقيض ما بقي ـ كان واحداً أو أكثر ـ أو نقيض ما يتّفق فيلزم عين ما بقي. وإن كانت ذات أجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد، فيبقى منفصلة في الباقي. وقد يترّكب متّصلة من متّصلتين كقولهم «إن كان كلّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، فكلّما كانت الشمس غاربة فالليل موجود». وقد يتركّب منهما منفصلة كقولنا «إمّا أن يكون إذا كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، وإمّا أن يكون إذا كانت الشمس غاربةً فالليل موجود». والتصرّفات كثيرة.

ومَن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون. واعلم أنّ الشرطيّات يصحّ قلبها إلى الحمليّات، بأن يصرّح باللزوم أو العناد، فنقول «طلوع الشمس يلزمه وجود النهار» أو «يعانده الليل». فكان الشرطيّات محرّفة عن الحمليّات.

الضابط الثاني
«في أقسام القضايا»

(١٧) هو أنّ الشرطيّة إذا قيل فيها «إذا كان، كان أو امّا وامّا» فيصلح أن يكون دائماً أو في بعض الأوقات، فتعيّن وإلاّ يكون مهملاً مغلّطاً. وفي الحمليّة إذا قيل «الإنسان حيوان» فتعين أنّ كلّ واحد من الإنسان كذا أو بعض جزئيّاته: فإن

الإنسانية لذاتها لا تقتضي الاستغراق، إذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد إنساناً، ولا أيضاً تقتضي التخصيص، بل هي صالحة لهما. فليُعيّن أنّ الحكم هل هو مستغرق أو غير مستغرق، حتّى لا يكون إهمالاً مغلّطاً. فالقضيّة التي موضوعها شاخص نسميها شاخصة، كقولك «زيد كاتب» والتي موضوعها شامل وعُيّن فيها الحكم على كلّ واحد هي كقولنا «كلّ إنسان حيوان» و«لا شيء من الناس بحجر» في السلب. فإنّ لكلّ قضيّة إيجاباً وسلباً أي إثباتاً ونفياً. وفيما يتخصّص بالبعض هي كقولنا «بعض الحيوان إنسان» أو «ليس» ويسمّى اللفظ للمخرج من الإهمال سوراً مثل «كل» و«بعض» وغيرهما. والقضيّة المسوّرة محصورة، والحاصرة الكلّيّة سمّيناها القضيّة المحيطة، والتي عُيّن فيها الحكم على البعض مهملة بعضيّة. وفي المهملة البعضيّة الشرطية نقول «قد يكون إذا كان أو امّا» والبعض فيه إهمال أيضاً، فإنّ أبعاض الشيء كثيرة. فليجعل لذلك البعض في القياسات اسم خاصّ وليكنْ مثلاً جَ. فيقال «كلّ جَ كذا» فتصير قضيّة محيطة، فيزول عنها الإهمال المغلّط. ولا ينتفع بالقضيّة إلاّ في بعض مواضع العكس والنقيض. وكذا في الشرطيّات كما يقال «قد يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق» فليتعيّن ذلك الحال ولتجعل مستغرقة. فيقال «كلّما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب وسباحة فهو غريق» وكون طبيعة البعض مهملة لا ينكر. وإذا تفحّصتَ عن العلوم، لا تجد فيها مطلوباً يطلب فيه حال بعض الشيء مهملاً دون أن يعيّن ذلك البعض. فإذا عمل على ما قلنا، لا يبقى القضيّة إلاّ محيطة، فإنّ الشواخص لا يطلب حالها في العلوم، وحينئذ يصير أحكام القضايا أقلّ وأضبط وأسهل.

(١٨) واعلم أنّ كلّ قضيّة حمليّة من حقّها أن يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب، وباعتبار تلك النسبة صارت القضيّة قضيّة. واللفظ الدالّ على تلك النسبة يسمّى الرابطة، وقد تحذف في بعض اللغات ويورد بدلها هيئة مّا مشعرة بالنسبة، كما يقال في العربيّة «زيد كاتب»؛ وقد تورد كما قيل «زيد هو كاتب». والسالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة، وفي العربيّة

ينبغي أن يكون السلب متقدّماً على الرابطة لينفيها، كقولهم «زيد ليس هو كاتباً». وإذا ارتبط السلب أيضاً بالرابطة، فصار جزء أحد جزءَيها فالربط الإيجابيّ بعد باقٍ، كما يقال في العربيّة «زيد هو لا كاتب» فإنّ الربط باقٍ. قد صيّر السلب جزءَ المحمول، والقضيّة موجبة تسمّى معدولةً. وفي غير العربيّة قد لا يعتبر تقدّم الرابطة وتأخّرها في السلب والإيجاب، بل ما دام الرباط حاصلاً والسلب سواء كان جزء الموضوع أو المحمول هي موجبة إلاّ أن يكون السلب قاطعاً لها. وإذا قلتَ «كلّ لا زوج فرد» فهو إيجاب الفرديّة على جميع الموصوفات باللازوجيّة، فتكون موجبة. والحكم الموجب الذهنيّ لا يثبت إلاّ على ثابت ذهنيّ. والموجب على أنّه في العين لا يكون إلاّ على ثابت عينيّ. والشرطيّات أيضاً أن تكثّرت السلوب فيها والربط اللزوميّ أو العناديّ باقٍ، فالقضيّة موجبة. والسلب إذا دخل سلب من غير اعتبار حال آخر، يكون إيجاباً. وإذا قلت «ليس كلّ إنسان كاتباً» يجوز أن يكون البعض كاتباً، فالذي يتيقّن فيه سلبُ البعض فحسب. وإذا قيل «ليس لا شيء من الإنسان كاتباً» يجوز أن لا يكون البعض كاتباً. وسلب المتّصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد.

الضابط الثالث
«في جهات القضايا»

(١٩) هو أنّ الحملّية نسبة محمولها إلى موضوعها امّا ضروريّ الوجود ويسمّى الواجب، أو ضروريّ العدم ويسمّى الممتنع، أو غير ضروريّ الوجود والعدم وهو الممكن. فالأوّل كقولك «الإنسان حيوان» والثاني كقولك «الإنسان حجر» والثالث كقولك «الإنسان كاتب». والعامّة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع. فإذا قالوا «ليس بممتنع» عنوا به الممكن، وإذا قالوا «ليس بممكن» عنوا به الممتنع. وهذا غير ما نحن فيه، فإنّ ما ليس بممكن هو قد يكون ضروريّ الوجود وقد يكون ضروريّ العدم بهذا الاعتبار، وما يتوقّف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه، فهو ممكن في نفسه.

والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده، وعند تجرّد النظر إلى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن.

(٢٠) واعلم أنّا إذا قلنا «كلّ ج ب» ليس معناه إلاّ أنّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بج يوصف بب، لأنك إذا قلتَ «كلّ ج ب» عرفتَ أنّ مفهوم الجيم معنى عامّ. ثمّ تعرّضتَ للشواخص التي تحته بقولك «كلّ واحد واحد» إذ ليس معناه جميع الجيم، إذ يمكنك أن تقول «كلّ إنسان يسعه دار واحدة» ولا يمكنك أن تقول «جميع الناس يسعهم دار واحدة». وإذا رأيتَ في القضايا مثل قولك «كلّ نائم يجوز أن يستيقظ» مثلاً دريتَ أنّ مقتضى قولنا «كلّ نائم» ليس النائم من حيث هو نائم، فإنّه مع النوم لا يتصوّر أن يوصف باليقظة، بل الشخص الموصوف بأنه نائم هو الذي يجوز أن ينام ويستيقظ. وكذا إذا قلنا «كلّ آب متقدّم على الابن» ليس معناه من حيث هو آب، بل الشخص الموصوف بأنه آب. وإذا قلتَ «كل متحرّك بالضرورة متغيّر» لك أن تعلم أنّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بأنّه متحرّك ليس بضرويّ له لذاته أن يتغيّر، بل لأجل كونه متحرّكاً. فضرورته متوقّفة على شرط، فيكون ممكناً في نفسه. ولا نعني بالضروريَ إلاّ ما يكون لذاته فحسب. وأمّا ما يجب بشرطٍ من وقت وحال فهو ممكن في نفسه.

(٢١) **حكمة إشراقية** «في بيان ردّ القضايا كلّها إلى الموجبة الضروريّة» لمّا كان الممكن إمكانه ضروريّاً والممتنع امتناعه ضروريّاً والواجب وجوبه أيضاً كذلك، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات، حتّى تصير القضيّة على جميع الأحوال ضروريّة، كما تقول «كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً أو يجب أن يكون حيواناً أو يمتنع أن يكون حجراً». فهذه هي الضرورة البتّاتة. فإنّا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه، فهو جزء مطلوبنا. ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً بتّة إلاّ بما نعلم أنّه بالضرورة كذا. فلا نورد من القضايا إلاّ البتّاتة حتّى إذا كان الممكن ما يقع في كلّ واحدٍ وقتاً مّا كالتنفّس، صحّ أن يقال «كلّ إنسان بالضرورة هو متنفّس وقتاً مّا».

وكون الإنسان ضروريّ التنفّس وقتاً مّا أمر يلزمه أبداً، وكونه ضروريّ اللاتنفّس وفي وقتٍ مّا غير ذلك الوقت أيضاً أمر يلزمه أبداً. وهذا زائد على الكتابة، فإنّها وإن كانت ضروريّة الإمكان، ليست ضروريّة الوقوع وقتاً مّا. وإذا كانت القضية ضروريّة، كفانا جهة الربط فحسب، أو تعرّض كونها بتّاتة دون إدخال جهةٍ أُخرى في المحمول، مثل أن تقول «كلّ إنسان بتّةً هو حيوان»، وفي غيره إذا جُعلتْ بتّاتةً، لا بدّ من إدراج الجهة في المحمول. ولنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرّضنا للجهات، فإنّ السلب هو الضروريّ، وقد دخل تحت الإيجاب إذا أُورد الامتناع على ما ذكرناه وكذا الإمكان.

واعلم أنّ القضيّة ليست هي باعتبار مجرّد الإيجاب قضيّة، بل وباعتبار السلب أيضاً، فإنّ السلب أيضاً حكم عقليّ سواء عبّر عنه بالرفع أو بالنفي. فإنّه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض، وهو إثبات من جهة أنّه حكم بالانتفاء، والشيء لم يخرج من الانتفاء والثبوت. أمّا النفي والإثبات في العقل فهُما أحكام ذهنيّة حالهما شيء آخر. فالمعقول إذا لم يحكم عليه بحالٍ مّا فليس بمنفيّ ولا مثبت، بل هو في نفسه إمّا منتفٍ أو ثابت؛ وله تتمّة سنذكرها. والقضيّة إذا لم يتعيّن فيها جهة، فهي مهملة الجهات وكثر فيها الخبط. فليحذف مهملة الجهات كما قد حذفت مهملة كمّيّة الموضوع.

الضابط الرابع
«في التناقض وحده»

(٢٢) هو أنّ التناقض هو اختلاف قضيّتين بالإيجاب والسلب لا غير. ثمّ يلزم منه أن لا يجتمعا صدقاً ولا كذباً. فينبغي أن يكون الموضوع والمحمول والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة. وفي القضايا المحيطة لا يحتاج إلى زيادة شرط، بل نسلب ما أوجبناه بعينه، كقولنا في القضيّة البتّاتة «كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهماناً». نقيضه «ليس بالضرورة كلّ فلان هو ممكن أن يكون

بهماناً». وهكذا في غير هذه. وإذا قلنا «لا شيء» نقيضه «ليس لا شيء». وقد سلبنا ما أوجبنا بعينه في القضيّتين، إلاّ أنّه لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقّن سلب البعض مع جواز الإيجاب في البعض، ومن سلب الإستغراق في السلب تيقن الإيجاب في البعض وجواز سلب البعض. والقضيّة التي خصّصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض، كقولك «بعض الحيوان إنسان» «ليس بعض الحيوان إنساناً» وإنما لا يصح هذا لأنّ البعض مهمل التصور فيجوز أنّ يكون البعض الذي هو إنسان غير البعض الذي ليس بإنسان، فلم يكن موضوع القضيّتين واحداً. ولكن إذا عيّنّا البعض وجعلنا له اسماً ـ كما ذكرنا من جعله مستغرقاً ـ كان على ما سبق. ولعلّه لا يحتاج إلى تعمق المشائين، وإذا حفظت هذا استغنيت عن كثيراً من تطويلاتهم.

الضابط الخامس
في العكس

(٢٣) والعكس هو جعل موضوع القضيّة بكلّيّته محمولاً والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفيّة وبقاء الصدق والكذب بحالهما. وتعلم أنّك إذا قلت «كلّ إنساناً حيوان» لا يمكنك أنّ تقول «وكلّ حيوان إنسان» وكذا كلّ قضيّة موضوعها أخصّ من محمولها. ولكن لا أقلّ من أن يوجد شيء هو موصوف بأنّه فلان وموصف بأنّه بهمان، وليكُن جَ مثلاً. فإذا كان شيء من فلان بهماناً ـ كان كلّه أو بعضه ـ فلا بدّ من أن يكون شيء ممّا يوصف بأنّه بهمان يوصف بأنّه فلان ـ كان كلّه أو بعضه ـ فإنّ الجيم موصوف بكليَهما. وإذا قلنا «بالضروة كلّ إنسان هو ممكن أن يكون كاتباً» فعكسه «بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان». وكذا غير الإمكان من الجهات ينقل مع المحمول، وعكس الضروريّة البتّاتة الموجبة ضروريّة بتّاتة موجبة مع أيّ جهة كانت. فللمحيطة وللجزئيّة انعكاس على أنّ شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً. وإذا كان بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر

فلا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة؛ وإلاّ أن وُجد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر، ما قد وقع الاقتصار على كذب أحدهما، بل كذب كلاهما. والضروريّة البتّاتة إذا كان الإمكان جزء محمولها، فإن كان معها سلب، ينقل أيضاً كقولهم «بالضرورة كلّ إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً». فهي بتّاتة موجبة عكسها «بالضرورة شيء ممّا يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان». وقد تخبط فيه كثير من المشائين. وفي مثل قولك «ليس بعض الحيوان إنساناً» إذا عيّنت ذلك البعض وجعلته كلّياً انعكس إلى ما قلنا؛ أو تجعل السلب جزء المحمول، فتقول «بعض الحيوان هو غير إنسان» فينعكس إلى «بعض غير الإنسان حيوان» وإلاّ لا ينعكس. وقولك «لا شيء من السرير على الملك» لا ينبغي أن تعكسه دون النقل بالكّليّة، فلا تقول «لا شيء من الملك على السرير» بل «لا شيء ممّا على الملك بسرير». فلفظة «على» لا بدّ من نقلها، إذا هي جزء من المحمول هيهنا. وإيراد العكس والنقيض والسوالب والمهملات البعضيّة إنّما للتنبيه لا لحاجتنا إليه فيما بعد.

الضابط السادس
«في ما يتعلّق بالقياس»

(٢٤) هو أنّ القياس لا يكون أقلّ من قضيّتين. فإنّ القضيّة الواحدة إن اشتملت على كلّ النتيجة، فهي شرطيّة، لا بدّ فيها من وضع أو رفع بقضيّة أُخرى وهو القياس الاستثنائيّ. وإن ناسبتْ جزء المطلوب، فلا بدّ ممّا يناسب الجزء الآخر، فيكون قضيّة أُخرى ويسمّى حينئذ القياس اقترانيّاً. ولا قياس واحد من أكثر من قضيّتين فإن المطلوب ليس له إلاّ جزءان. فإذا ناسب كلّ واحدة من القضيّتين جزءاً، فلا إمكان لانضمام الثالثة. وفي الشرطيّة لم يبق إلاّ الاستثناء في الاستثنائيّات، بل يجوز أن يكون قياسات كثيرة مبيّنة لمقدّمَتيّ قياسٍ واحداً. والقضيّة إذا صارت جزء القياس تسمّى مقدّمة. ولا بدّ من اشتراك مقدّمتيّ الاقترانيّ

في شيء يسمّى الحدّ الأوسط. وكلّ واحد من موضوع المقدّمة ومحمولها يسمّى حدّاً. والشركة لا بدّ وأن تقع في محمول إحداهما وموضوع الأُخرى، أو موضوعهما أو محمولهما. وغير الأوسط من الحدّين يسمّى طرفاً. والنتيجة تحصل من الطرفين وينحذف الأوسط. وإذا كان الحدّ المتكرّر ـ أعني الأوسط ـ موضوع المقدّمة الأولى ومحمول الثانية، فهو السياق البعيد الذي لا يتفطّن لقياسيّته من نفسه، فحذف. والتامّ من الاقترانيّات ما يكون الأوسط محمول الأولى فيه وموضوع الثانية، وهو السياق الأتمّ. وهيهنا:

(٢٥) **دقيقة إشراقيّة** «في السلب». اعلم أنّ الفرق بين السلب إذا كان في القضيّة الموجبة، وبين السلب إذا كان قاطعاً للنسبة الإيّجابية، هو أنّ الأوّل لا يصحّ على المعدوم، إذ لا بدّ للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثاني، فإنّ النفي يجوز عن المنفيّ. ولكنّ هذا الفرق إنّما يكون في الشخصيّات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات. فإنّك إذا قلت «كل إنسان هو غير حجر» أو «لا شيء من الإنسان بحجر» هو حكم على كلّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بالإنسانيّة فيهما، والسلب إنّما هو للحجريّة. فلا بدّ وأن تكون الموصوفات بالإنسانيّة متحقّقة حتّى يصحّ أن تكون موصوفةً بها. فإذا زال الفرق، فنجعل السلب في المحيط جزء المحمول أو الموضوع حتّى لا يكون لنا قضيّة إلاّ موجبة، ولا يقع الخيط في نقل الأجزاء في مقدّمات الأقيسة. ولأنّ السلب له مدخل في كون القضيّة السالبة قضيّة ـ إذ هو جزء التصديق على ما سبق ـ فنجعله جزءاً للموجبة، كيف وقد دّريتَ أنّ إيجاب الامتناع يغني عن ذكر السلب الضروريّ، والممكن إيجابه وسلبه سواء.

والسياق الأتمّ ضرب واحدٌ وهو: كلّ $\overline{ج}$ $\overline{ب}$ بتّةً، وكلّ $\overline{ب}$ $\overline{أ}$ بتّةً، فينتج: كلّ $\overline{ج}$ $\overline{أ}$ بتّةً. وإذا كانت المقدّمة جزئيّةً. فنجعلها مستغرقةً كما سبق، مثل «أن يكون بعض الحيوان ناطقاً» و«كلّ ناطق ضاحك» مثلاً. فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقيّة إسماً وإن كان معها، ولْيكن $\overline{د}$. فيقال «كلّ $\overline{د}$ ناطق وكلّ ناطق كذا» على ما سبق. ثمّ لا يحتاج إلى أن نقول «وبعض الحيوان $\overline{د}$» على أنّه مقدّمة

أُخرى، لأنّ د اسم ذلك الحيوان، فكيف يحمل عليه اسمه؟ وإن كان ثمّ سلب، فليُجعل جزءاً كما مضى. فيقال «كلّ إنسان حيوان» و«كلّ حيوان فهو غير حجر» ينتج: إن كلّ إنسان هو غير حجر. فلا يحتاج إلى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض. ثمّ لمّا كان الطرف الأخير يتعدّى إلى الطرف الأوّل بتوسّط الأوسط، فالجهات في القضيّة الضروريّة البتّاتة تُجعل جزء المحمول المقدّمتين أو في إحداهما فتتعدّى إلى الأصغر، مثل «إنّ كلّ إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة» و«كلّ ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانيّة أو ممكن المشي» ينتج: إن كلّ إنسان بالضرورة واجب الحيوانيّة أو ممكن المشي؛ ولا يحتاج إلى تطويل كثير من المختلطات، بل الضابط الاشراقيّ مقنع، والسياقان الآخران ذنابتان لهذا السياق. وهيهنا:

(٢٦) **قاعدة** «الاشراقيّين في الشكل الثاني». وهو أنه إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول إحداهما على الأُخرى من جميع الوجوه أو من وجه واحد، فنعلم يقيناً أنّه لو كان أحدهما ممّا يتصوّر أن يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله. فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر أيّهما جُعل موضوعاً في النتيحة، وأيّهما حُمل هيهنا. فالنتيجة ضروريّة بتّاتة لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها. فما يكون في المقدّمتين من جهات أو سلوب فتجعل جزءاً للمحمول، مثل قولك «كلّ إنسان بالضرورة ممكن الكتابة» و«كلّ حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة». فنعلم أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجريّة، وحينئذ لا يشترط اتّحاد المحمول أيضاً من جميع الوجوه في هذا السياق خاصّة، بل إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول، ويجوز تغاير جهتيّ القضيّتين فيه. ومخرجه من السياق الأوّل أنّ هذَين القولَين قضيّتان استحال على موضوع إحداهما ما أمكن على موضوع الأُخرى. وكلّ قضيّتين استحال على موضوع إحداهما ما أمكن على موضوع الأُخرى، فموضوعاهما بالضرورة متباينان؛ ينتج أنّ هذَين القولَين قضيّتان موضوعاهما بالضرورة متباينان. وكذا إذا

كان في البتّاتة محمول إحداهما ممكن النسبة وفي الأُخرى واجب النسبة، فإنّ وجوب النسبة يمتنع على الأولى والإمكان على الأُخرى. وكذلك إذا كان محمول إحداهما واجب النسبة والأُخرى ممتنع النسبة، فكان على ما قلنا. وإن كان في هذا السياق جزئيّة، فلتُجعل كلّيّةً كما سبق، ولسنا نوجب أن نعمل في آحاد مقدّمات العلوم هذا العمل، بل إذا علمنا القانون هيهنا، فكلّ مقدّمتين صادفناهما على هذا القانون، علمنا أنّ حالهما كما سبق، وتركنا التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلط. ولهذا مخرج من الشرطيّات، من أنّه لو كان موضوعاً هاتين المقدّمتين همّا يصحّ دخول إحدهما في الآخر، فما وجب على جزئيّات أحدهما ما أمكن على جزئيّات الآخر أو امتنع؛ ويستثنى نقيض التالي لنقيض المقدّم.

(٢٧) **قاعدة** «الإشراقيّين في الشكل الثالث». وإذا وجدنا شيئاً واحداً معيّناً وُصف بمحمولَين، علمنا أنّ شيئاً من أحد المحمولَين موصوف بالمحمول الآخر ضرورةً، مثل «أن يكون زيد حيواناً وزيد إنساناً» علمنا أنّ شيئاً من الحيوان إنسان، بل وشيء من الإنسان حيوان على أيّ طريق كان. وإذا كان هذا الشيء المعيّن معنى عامّاً، فيُجعل مستغرقاً، كقولنا «كلّ إنسان حيوان وكلّ إنسان ناطق». فصار هذا الحصر لشيء معيّن موصوف بالأمرَين. فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر. وإذا كان بعض من شيء موصوفاً بأحد المحمولَين أو كلَيهما وعُيّن، فجُعل مستغرقاً كان هذا حاله. ويُجعل السلب أيضاً جزء المحمول؛ فينتقل إلى النتيجة، ويكون الأوسط موصوفاً بالطرفَين في جميع المواضع في هذا السياق دون الحاجة إلى سالب. وإذا كان المقدّمتان فيهما السلبان فجُعل السلبان جزء المحمولَين، صحّ أيضاً كما في قولك «كلّ إنسان هو لا طائر وكل إنسان هو لا فرس» جاءت النتيجة موجبة، وهو أن شيئاً من يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس. وإن كان إحدى المقدّمين مستغرقةً والأُخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع، يجوز؛ فإنّ البعض داخل في الكلّ، فيتيقّن كون شيءٍ واحد موصوفاً بالمحمولَين، ويلزم

اتّصاف شيء من أحد المحمولَين بالآخر. ولا يلزم اتّصاف كلّ واحد من المحمولَين بالآخر في هذا السياق، فإنّ المحمولَين أو أحدهما ربّما يكون أعمّ من الموضوع الذي هو الأوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتّصاف كلّ أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر. وإذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء المحمول في المقدّمتين، حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ومداره على أمر واحد وهو تيقّن اتّصاف شيء واحد بشيئين. ومخرجه من الشكل الأوّل هو أنّ هذَين القولَين قضيّتان فيهما شيء مّا وُصف بكلى الحمولين؛ وكلّ قضيّتين فيهما شيء مّا وصف بكلَى المحمولَين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر. فهذانِ القولانِ هكذا حالهما وقد انحذف عنّا التطويلات.

(٢٨) **فصل**: في الشرطيّات. والشرطيّات أيضاً قد يؤلّف منها أقيسة اقترانيّة، كقولك في المتّصلات «كلّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، وكلّما كان النهار موجودّاً فالكواكب خفية» ينتج: كلّما كانت الشمس طالعةً فالكواكب خفية. والشرائط والحدود حالها كما سبق. وقد يتركّب قياس من شرطيّة وحمليّة، والقريب ما إذا كانت الشركة بينهما في التالي والحمليّة كبرى، كقولك كلّما كان ج ب فكل ه د وكلّ د أ. فيحصل النتيجة شرطيّة متصلةً مقدّمها مقدّم صغرى القياس بعينه، وتاليها نتيجة تأليف التالي والحمليّة، كقولنا «كلّما كان ج ب، فكلّ ه أ».

(٢٩) **فصل** «في قياس الخلف». والقياس الذي يتبيّن فيه حقيّة المطلوب بإبطال نقيضه، هو قياس الخلف ويتركّب من قياسين: اقترانيّ واستثنائيّ، كقولك «إن كذب لا شيء من ج ب فبعض ج ب وكلّ ب أ» على أنّها مقدّمة حقّة، ينتج على ما قلنا: إن كذب لا شيء من ج ب، فبعض ج أ وإن شئتَ، جعلتَ هذه محيطةً كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب ـ الذي هو تالي الشرطيّة ـ محيطاً. ثمّ يستثني نقيض التالي، لينتج نقيض المقدّم وهو أنّه «لم يكذب لا شيء من ج ب بل هو صادق». وفي الخلف يتبيّن أنّ النتيجة المحالة ما لزمتْ من المقدّمة الصادقة ولا من الترتيب، فتعيّن أن تكون لنقيض المطلوب.

الضابط السابع
«في مواد الأقيسة البرهانيّة»

(٣٠) هو أنّ العلوم الحقيقيّة لا يستعمل فيها إلاّ البرهان، وهو قياس مؤلّف من مقدّمات يقينيّة. ثمّ ما نعلمه من المقدمات إمّا أن يكون «أوّليّاً» وهو الذي تصديقه لا يتوقّف على غير تصوّر الحدود، ولا يتأتّى لأحد انكاره بعد تصوّر الحدود، كحكمك بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيءٍ واحد بعينه متساوية، وأنّ السواد والبياض لا يجتمعان في محلّ واحدٍ أو يكون «مشاهداً» بقُواك الظاهرة أو الباطنة، كالمحسوسات مثل أنّ الشمس مضيئة، أو كعلمك بأنّ لك شهوةً وغضباً، ومشاهداتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعرَ والشعور أو يكون «حدسّاً».

والحدسيّات على قاعدة الإشراق لها أصناف: أوّلها «المجربات» وهي مشاهدات متكرّرة مفيدة بالتكرار يقيناً تأمن النفس فيه عن الاتّفاق، كحكمك بأنّ الضرب بالخشب مؤلم. وليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كلّي بما وُجد في جزئيّاته الكثيرة. فإذا كان الاستقراء عبارةً عن هذا الحكم، فنعلم أنّ حكمنا على كلّ إنسان «بأنّه إذا قُطع رأسه لا يعيش» ليس إلاّ حكماً على كلّيّ بما صودف في جزئيّاته الكثيرة، إذ لا مشاهدة للكلّ. والاستقراء قد يفيد اليقين، إذا اتّحد النوع كما في المثال المذكور. وإذا اختلف، قد لا يفيد اليقين كحكمك «بأنّ كلّ حيوان يحرّك لدن مضغة فكّه الأسفل» استقراء بما شاهدتَ. ويجوز أن يكون حكم ما لم تشاهده ـ كالتمساح ـ بخلاف ما شاهدتّه.

ومن الحدسيّات «المتواترات» وهي قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات يقيناً، ويكون الشيء ممكناً في نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ. واليقين هو القاضي بوفور الشهادات، وليس لنا أن نحصر عددها في مبلغ معيّن، فربَّ يقين حصل من عدد قليل. وللقرائن مدخل في هذه الأشياء كلّها يحدس منها الإنسان حدساً. وحدسيّاتك ليست حجّةً على غيرك، إذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك.

وكثيراً مّا يحكم الوهم الإنسانيّ بشيء ويكون كاذباً، كانكاره لنفسه وللعقل وللموجود لا في جهةٍ، ويساعد العقل في مقدّمات ناتجة لنقيضه؛ فإذا وصل إلى النتيجة، رجع عمّا سلّمه. وكلّ وهميّ يخالف العقل فهو باطل، والعقل لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى آخر له.

و«المشهورات» أيضاً قد لا تكون فطريّة. فمنها ما يتبيّن بالحجّة، كحكمنا «بأنّ الجهل قبيح» ومنها باطل. وقد يكون الأوّليّ مشهوراً أيضاً.

ومن القضايا ما قُبل أيضاً عمّن يحسن به الظنّ. ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديقٍ، بل بقبض وبسط وسُمّيت «المخيّلات» كحكمك بأنّ العسَل مرّة متهوّعة. ومنها قضايا مزوّرة مشبّهة بأمرٍ لتزوّج بالتزوير، وسنذكرها. فلا يستعمل في البراهين إلاّ اليقينيّ سواء كان فطريّاً أو يبتنى على فطريّ في قياس صحيح.

(٣١) **فصل** «في التمثيل». التمثيل غير مفيد لليقين، وهو ما يُدَّعي فيه شمول حكمٍ لأمرَين بناءً على شمول معنى واحد لهما. ثمّ يقرّر أصحاب الجدل هذا النمط بطريقَين: أحدهما هو أنّ المعنى الشامل حيث عُهد كان مقترناً بهذا الحكم، وكذا بالعكس؛ فيقترنان في محلّ النزاع. وهُم في حيّز الانقطاع عند مطالبة لميّة عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعهده هذا المحتجّ. والثاني هو أنّهم يعدّون صفات ما وُجد فيه الحكم بالاتّفاق الذي سمّوه الأصل أو الشاهد؛ ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصفٍ غفلوا عنه هو مناط الحكم. فرُبَّ حكم متعلّق بشيءٍ لا تطّلع عليه إلاّ بعد حين. ثمّ يثبتون أنّ ما وراء ما نُسب إليه الحكم في الأصل آحادُه غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلّف الحكم عن كلّ واحد في موضع آخر؛ أو أنّ الذي نُسب إليه الحكم استقلّ دون الأوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر. أمّا إلغاء ما سوى الذي نُسب إليه الحكم فلا يتمشّى لبقاء احتمال أن يكون في الأصل لخصوصه وتشخّصه ونفسه لا لمعنى يجوز أن يتعدّى، أو لمجموع الأوصاف وهو أحوَط لاشتماله على العلّة يقيناً. وعند النزول عن هذا، يجوز أن يكون إثنان إثنان أو ثلاثة ثلاثة، وكلّ مرتبة من العدد له مدخل. وأيضاً يحتمل انقسام ما عيّنوه إلى قسمَين لا يلازم إلا لأحدهما،

ولا يوجد في محل النزاع. وهذا يقرب من الوجه الذي سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط، ودعوى استقلال الوصف الذي عيّنوه في موضع آخر لا ينجعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء إحدى العلّتين إلى أيّهما ينضمّ اقتضى الحكم. ويجوز أن يكون لحكم واحد عامّ أسباب كثيرة كما سنذكره؛ فيكون في ذلك الموضع معه صفة أُخرى. فيقتضي الكلّ بالاجتماع ذلك الحكم، ويعود الكلام إلى عدّ الاوصاف ان التزم بعدّها في الموضع الثاني. وهُم ينكرون جواز تعليل الحكم العامّ في المواضع المتعدّدة بالعلل المتعدّدة، ويقيمون الحجّة عليه. ثمّ يرجع حاصل حجّتهم إلى التمثيل، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل. وإيضاً إذا جاز أن يكون لحكم واحد عامّ علل، لا يصح قاعدتهم أن العلّة في الشاهد علّة في الغائب. وكذا الشرط لجواز أن يكون لشيء عامّ أو مشخّص علل وشروط على سبيل البدل. ومن قواعدهم أيضاً أنّ ما دلّ على أمر في الشاهد دلّ على مثله في الغائب. فيقال: إن كانت الدلالة لذاته على الحكم العامّ، فنسبتها إلى ما في الشاهد والغائب سواء، فلا حاجة إلى التمثيل. وإن كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة أو إثباتِ الدلالة، فالكلام في اعتبار الخصوص ما سلف.

(٣٢) **فصل** «في انقسام البرهان إلى برهان لِمَ وبرهان انّ». الحدّ الأوسط قد يكون علّة نسبة الطرفَين ذهناً وعيناً، والبرهان الذي فيه ذلك يُسمّى «برهان لِمَ». وقد يكون علّة نسبة الطرفَين في الذهن فقط، أي يكون العلّة للتصديق فحسب، ويُسمّى «برهان أنّ» لاقتصار دلالته على أنّيّة الحكم دون لِمَيّته في نفسه. وقد يكون هذا الأوسط معلول النسبة في الأعيان إلاّ أنّه أظهر عندنا، كقولك «هذا الخشب محترق، وكلّ محترق مسَّته النار، فهذا الخشب مسّته النار».

(٣٣) **فصل** «في بيان المطالب». والمطالب منها مطلب «ما» ويطلب به مفهوم الشيء؛ «وهل» ويطلب به أحد طرفَي نقيض ما قُرن به وجوابه بأحدهما؛ و «أيّ» ويطلب به التمييز؛ و «ولِمَ» ويطلب به علّة التصديق، وقد يطلب به علّة الشيء في الأعيان. فهذه هي أُصول المطالب العلميّة. ومن فروعها «كيف» الشيء، وما يقال

في جوابه يسمّى «كيفيّة» مثل أنّ الشيء أسود أو منفصلة كالأعداد؛ و «أين» الشيء ويطلب به نسبة الشيء إلى مكانه؛ و «متى» ويطلب به نسبة الشيء إلى زمانه. وقد يغني عنهما «أيّ» إذا قُرن بما يطلب، كما يقال «في أيّ مكان هو»؟ أو «أيّ زمان هو»؟ فيغني «أيّ» عن «أين» و«ومتى»؛ وعلى هذا غيرهما. من المطالب مطلب «من» الشيء ويطلب به خصوص ما عُرف أنّه عاقل لذاته.

المقالة الثالثة

في المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقيّة وبين بعض أحرف المشّائين
(وفيها فصول)

الفصل الأوّل
في المغالطات

(٣٤) انّه قد يقع الغلط في القياس بسبب ترتيبه، وهو أن لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. وممّا يتعلّق بذلك أن لا ينتقل الحدّ الأوسط بكلّيّته إلى المقدّمة الثانية، أو لا يكون متشابهاً فيهما، أو لا يكون مقولاً على الكلّ، كقولك «كلّ إنسان حيوان والحيوان عامّ» لينتج «إنّ كلّ إنسان عامّ» وهو خطأ قد نشأ من إهمال المقدّمة الثانيّة وكون الحيوان في المقدّمة الثانية غير مقول على الكلّ، بل هو مختصّ بالحقيقة الذهنيّة، فلا يتعدّى، أو لا يكون أحد الطرفَين في النتيجة على ما ذكر في القياس. فإذا حفظتَ ما مضى، أمنتَ من الغلط في هذه الأشياء.

(٣٥) وقد يقع الغلط بسبب المادّة كالمصادرة على المطلوب الأوّل، وهو أن يكون النتيجة عينها موردة في القياس مغيّرة في اللفظ؛ أو كما يكون المقدّمة أخفى من النتيجة أو مثلها، فلا يكون تبيين النتيجة بها أولى من تبيينها بالنتيجة؛ أو يكون

المقدّمة كاذبة، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من أداة أو اسم مّا أو تركيب أو تصريف يحتمل الوجوه.

(٣٦) وقد يقع الغلط بسبب تقدّم السلوب وتأخّرها وتكثّرها؛ وكذا الجهات، كما يُظنّ أنّ قولنا «ليس بالضرورة» و «بالضرورة ليس» سواء، وهو خطأ، فإنّ الأوّل يصدق على الممكن دون الثاني؛ وليس قولنا «لا يلزم أن يكون» كقولنا «يلزم أن لا يكون». وما ليس بممكن قد يكون ضروريّ الوجود أو العدم بخلاف ما هو ممكن أن لا يكون، فإنّه بعينه ممكن الكون إلاّ أن يُعنى بالإمكان ما ليس بممتنع وهو «الإمكان» العامّ، فإنّه لا ينقلب موجبة إلى سالبة وسالبة إلى موجبة. وإذا جعلتَ السلوب ـ على ما قُلنا ـ أجزاء، ولا يستعمل الزائد، وعدلتَ إلى اللفظ الإيجابيّ بحسب طاقتك لئلاّ يتكثّر السلوب والتراكيب اللفظيّة، أمنتَ من هذا الغلط، والسلوب مغلّطة جدّاً.

(٣٧) وقد يقع بسبب السور، كما يؤخذ البعض السوريّ مكانَ البعض الذي هو الجزء الحقيقيّ، وكما يؤخذ كلّ واحد والجميع كلّ مكانَ الآخر. وقد يقع بسبب إيهام العكس، كَمن حكم أنّ كلّ لون سواد بناءً على أنّ كلّ سواد لون؛ أو بسبب تركيب المفصّل، كقولك «زيد طبيب وجيّد» فيأخذ أنّه طبيب جيّد؛ أو لتفصيل مركّب، كقولك «الخمسة زوج وفرد» فتقول انّها زوج وانّها فرد؛ أو بسبب ما يظنّ أنّ من أحد المتلازمين بعينه هو الآخر أو أنّ أحدهما علة الآخر، ولا يعلم أن من المتلازمات ما ليس بينهما إلاّ الصحبة كاستعدادَي الضحك والكتابة في الإنسان. وهذه المغالطة كثيراً مّا تقع لمَن لم يترسّخ في العلوم، فيأخذ ما مع الشيء مكانَ ما به الشيء. وقد يبتنى على هذا كثير من الدور الفاسد، كما يقال «إن لم يكن الأبوّة دون البنوّة والبنوّة دون الأبوّة، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، فيكون دوراً». وهو فاسد، فإنّهما يكونان معاً، والتوقّف الممتنع إنّما يكون إذا كان كلّ واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدّم كلّ واحد منهما على نفسه وعلى المتقدّم عليه.

(٣٨) وما ظنّ بعض أهل العلم ـ إنّه لا يتصوّر أن يكون شيئانِ كلّ واحد منهما

مع الآخر بالضرورة ـ ينتقض عليه بالمتضايفين، فإنّه لا يتصورّ وجود كلّ واحد منهما إلاّ مع الآخر بالضرورة. وحجّته أنّ كلّ واحد منهما ان استغنى عن الآخر، فيصحّ وجوده دونه؛ وإن كان لكلّ واحد منهما مدخل في وجود الآخر، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر؛ وإن كان لأحدهما مدخل في وجود الآخر، فيتقدّم عليه فلا معيّة. وهذا إذا مُنع، لا يقدر على إقامة الحجّة عليه. ثمّ أنّه بعينه متوجّه في المتضايفين في وجودهما العينيّ وفي وجوب تعقّلهما معاً أيضاً؛ وربّما يستثني هذا القائل المتضايفين عن القاعدة. ومن جملة المغالطات أن يثبت قاعدة بحجّة ويستثني عنها شيء يكون نسبة الحجّة إليه وإلى غيره ـ ممّا يدخل تحت القاعدة ـ سواء، دون حجّة. وهذا غرضُنا في إيراد هذه المباحثة العلميّة، والارشاد لا القدح، ليعلم مغلطتان في حجّة واحدة، وليطّلع الباحث على جواز أن يكون شيئان لكلّ واحد منهما مدخل في الآخر، فلا يتصوّر إلاّ مع المعيّة. وليس من شرط كلّ ما له مدخل التقدّم والعلّيّة المطلقة، ولا من شرط وجوب الصحبة المدخل.

(٣٩) وممّا يوقع به الغلط أن يؤخذ مبني الأمر في شيء معنًى عامّاً ليثبت في مشاركة فيه، كمَن يقول «السواد إنّما يجمع البصر لكونه لوناً» ليتعدّى إلى البياض.

وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوّة؛ وأخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل؛ وأخذ ما بالذات وما بالعرض كلّ واحد مكان الآخر؛ وأخذ الاعتبارات الذهنيّة والمحمولات العقليّة أُموراً عينيّة، كمَن يسمع أنّ الإنسان كلّيّ، فيظنّ أنّ كونه كلّيّاً أمر يحمل عليه لاتصافه به في الأعيان؛ وأخذ مثال الشيء مكانه؛ وأخذ جزء العلّة مكانها؛ وأخذ ما ليس بعلّة الكذب في الخلف علّةً له؛ وإجراء طريق اللاأولويّة عند اختلاف النوع، كمن يقول «ليس الإنسان بوجوب التنفّس أولى من السمك بعد اشتراكهما في الحيوانيّة»؛ وكذا إجراء الطريق في عالَم الاتّفاقات، كقول القائل «ليس زيد بالطول أولى من عمرو بعد اشتراكهما في الإنسانيّة، فلا ينبغي أن يتخصّص أحدهما به» ولا يعلم أنّ هاهنا أسباباً غائبةً عنّا يجب أو يمتنع بها

أُمور ممكنة، وسنبرهن عليها. وفي النوع الواحد المتفاوت بالكامل والنقص لا يجري هذا، فإنّ بعض أشخاصه قد يكون أولى بأمر لكماله في نفسه، وأمّا كيفيّة هذا الكمال فسيأتي فيما بعد.

(٤٠) وممّا يوقع الغلط فرض الممتنع موجوداً ليبتنى عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه. وقد يقع الغلط لقلّة المبالاة بالحيثيّات، كمن يقول «كلّ أبيض داخل في مفهومه البياض وزيد أبيض» ليتعدّى إليه دخول البياض في حقيقته، فإنّ البياض داخل في الأبيض من حيث أنّه أبيض لا من حيث أنّه إنسان أو حيوان أو غيرهما، فلا يمكن تعديته إلى ما تحت الأبيض.

(٤١) وممّا يوقع الغلط تغيير الإصطلاح في موضع النقض عن المحلّ الذي أُطلق فيما وقع عليه النقض دفعاً للنقض. ومن ذلك ما يقال أنّ مماثل المماثل مماثل، فإنّ هذا لا يلزم إلاّ إذا كانت المماثلة من جميع الوجوه؛ وإذا كانت من وجهةٍ واحدٍ، فيلزم أيضاً أن يكون المماثل من ذلك الوجه مماثلاً. وأمّا إذا لم يتّحد الجهة، فلا يلزم، إذ يجوز أن يماثل شيء شيئاً بأمر ويماثل غيره بأمرٍ آخر. والمساوي للمساوي مساوٍ أيضاً، إذا كانت المساواة من جميع الوجوه. فإمّا إذا اختلفت جهة المساواة ـ كالجسم الذي يساوي بطوله جسماً وبعرضه جسماً آخر ـ فأخذُ مساوي الشيء من وجهٍ لا يلزم أن يساوي بشيء مّا للمساوي الآخر من وجهٍ آخر. وليس لأحد أن يدّعي أنّ المساواة لا يجوز أن تُطلق إلاّ على أن تكون من جميع الوجوه، فإنّه يجوز أن يكون جسمان متساويى الطول فقط.

(٤٢) ومن ذلك أخذُ العدم المقابل كان الضدّ كالسكون، فإنّه عدم مقابل لأنه عدم الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة؛ وكذا العمى، فإنّه عبارة عن انتفاء البصر في حقّ مَن يتصوّر في حقّه البصر، فإنّ الحجر لمّا لم يتصوّر في حقّه البصر، لا يسمّى أعمى.

والضابط في معرفة الاعدام هو إنّا إذا استبقينا الموضوع ـ كالجسم أو الإنسان مثلاً ـ ورفعنا عنه الملكة ـ كالحركة أو البصر ـ لا يحتاج إلى وضع شيء آخر حتّى

يكون ساكناً أو أعمى، بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شيء عنه. فالعدم لا يحتاج إلى علّةٍ، بل علّته عدم علّة الملكة؛ فإذا أُخذ ضدّاً، فيكون أمراً وجوديّاً، فيحتاج إلى علّة ويلزم منه أُمور أُخرى ويوقع الغلط. ومن أسماء الاعدام ما لا يشترط فيها إمكان، كالقدّوسيّة والتفرّد، فهي أسماء للسلوب. ومنها ما لا يطّرد في نوع واحد، كالمروديّة. ومنها ما باعتبار الإمكان، كالعمى والسكون؛ والاصطلاحات مختلفة. ومن ذلك أخذُ الإيجاب والسلب مكان العدم والملكة، فإنّ الإيجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم والملكة.

فلكَ أن تقول «إنّ الحجر ليس ببصيرٍ» ولا تقول «إنّه أعمى».

(٤٣) وممّا يوقع الغلط إجراء اللفظ العامّ في المواضع على المعاني المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعضٍ. وهذا وان كان مندرجاً تحت الغلط المنتشئ من اشتباه اللفظ، إلاّ أنّه كثير الوقوع، فخصّصناه بالذكر. والعامّ قد ذكرنا أنّه يُعنى به ما لا يمنع الشركة لذاته؛ وقد يعنى به المستغرق، وهو كون الحكم على كلّ واحد واحد. والعامّ الأوّل لا يلزم من صدقه وإثباته صدق الخاصّ وإثباته، ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاصّ ونفيه. والخاصّ الذي بازائه يلزم من صدقه صدق العامّ، ولا يلزم من كذبه كذب العامّ. والعامّ الثاني بعكس هذا، فإنّه يلزم من صدقه صدق الخاصّ المندرج فيه، كقولك «كلّ ج ب» فيصدق بعض ج ب أيضاً، وكذا كلّ شخصٍ شخصٍ من ج. ولا يلزم من كذبه كذب الخاصّ الذي فيه. وأمّا خاصّه، فلا يلزم من صدق هذا العامّ، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العامّ.

(٤٤) وممّا يوقع الغلط أخذُ الماهيّة المركبة من أجزاء متشابهة لكلّها حقيقة جزءها. وإنّما يصحّ هذا فيما وراء الشكل وبعض الكمّيّات، فإنّ قطعتَيّ الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكلّ الذي هو الدائرة؛ والإثنان يحصل من واحد وواحد، ولا يشارك الإثنان مع الواحد في الحقيقة.

الفصل الثاني
في بعض الضوابط وحلّ الشكوك

(٤٥) إنّه قد يظنّ أنّ المقدّمة الثانية تغني عن المقدّمة الأولى ولا يعلم أنّا وان علمنا أنّ كلّ إثنين زوج، لم يندرج تحته ما في كُمّ زيد بخصوصه بالفعل حتّى نعلم أنّه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم أنّه إثنان بعلم آخر، إذ جهة الخصوص غير جهة العموم. وهذا الشكّ ينشأ من أخذ ما بالقوّة مكانَ ما بالفعل، فإنّه لمّا رأى أنّ موضوع المقدّمة الأولى يندرج تحت موضوع المقدّمة الثانية بالقوّة، ظنّ أنّه يندرج بالفعل، فغلط.

(٤٦) وممّا اشتهر من المغالطات قول القائل «إنّ مجهولك إذا حصل فيم تعرف أنّه مطلوبك»؟ فلا بدّ من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتّى يعرف أنّه هو. وهذا أيضاً لزم من إهمال الوجوه والحيثيّات. فإنّ المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولاً، لم يُطلَب. وكذا ان كان معلوماً من جميع الوجوه، بل هو معلوم من وجه مجهول من وجهٍ متخصّصٍ بما علمناه. وهذا إنّما هو في القضايا والتصديقات، فإنّا إذا طلبنا التصديق في قولنا «العالم هل هو ممكن»؟ لم نطلب إلاّ حكماً متخصّصاً بهذه التصوّرات فحسب. أمّا مَن سمع اسم الشيء فحسب وطلب مفهومه، فقيل له أنّ هذا وضع بإزاء معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجرّد السماع أنّ مطلوبه هو. وكذا من تصوّر الشيء يلازم واحد ولم يشاهده، فقد شكّ في بعض الصفات، وإن شرح له شارح. فإذا تيقّن الإنسان وجود طير يقال له «قُقنُس» ولم يشاهده، وطلب خصوصه وهو لا يعلم إلاّ جهة عموم فيه ـ كالطيريّة مثلاً، ـ لم يكن لأحد أن يعرفه بحيث يعلم أنّ الصفات التي ذكرها الشارح هي لمطلوبه وانّ ذلك مطلوبه، إلاّ أن يحصل عنده بضرب من التواتر من أشخاص أنّ الطائر المسمّى بقُقنُس له صفات كذا وكذا.

(٤٧) **قاعدة** «في المقوّمات للشيء». لا يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة لحقيقته على سبيل البدل، إذ يختلف الماهيّة بكلّ واحد منها؛ ولكن يجوز أن يكون

للشيء مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فمن أراد إثبات تجويز البدل لمقوّم، فليبيّن أوّلاً أنّه ليس مقوّماً للماهيّة ويحتاط حتّى لا يكون العلّة ما يعمّ المأخوذات عللاً مختلفة، فيستقلّ الأمر العام بالعليّة دونها، ولا يتمنّى دعوى التعدّد.

(٤٨) **قاعدة** «في القاعدة الكلّيّة». واعلم أنّ القاعدة الكلّيّة لوجوب شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء في جزئيّ واحد. والقاعدة الكلّيّة لامتناع شيء على شيء يبطلها وجود ذلك الشيء في جزئيّ واحد؛ كمَن حكم «إنّ كلّ ج بالضرورة ب» فوجد جيماً واحداً ليس بب ينتقض به القاعدة الكلّيّة. وكذا من حكم «إنّه ممتنع أن يكون كلّ ج ب» فوجد جيماً هو ب، فينتقض قاعدته. ومن حكم «إنّ كلّ ج ب بالإمكان»، لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم. ومن ادّعى إمكان شيء كليّ على كليّ آخر ـ مثل البائيّة على الجيم ـ كفاه أن يجد جزئيّاً واحداً منه هو ب وجزئيّاً آخر ليس بـ ب. فيعرف أنّه لا يمتنع على الطبيعة الجيميّة الكلّيّة البائيّة، وإلاّ ما اتّصف من أشخاصها واحد بها؛ ولا يجب، وإلاّ ما تعرّى جزئيّ واحد منها. والطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهنيّ ـ كما سنذكره ـ يمكن على جنسها في الذهن أن يكون هي أو قسيماً لها، أي متخصّصاً بفصل أحدهما كاللونيّة، فإنّها لطبيعتها ممكنة أن تكون سواداً أو بياضاً، أي لا مانع لها في الذهن عن تخصّصها بأحدهما، وفي الأعيان لا يتصوّر، إذ لا لونيّة مستقلّة في الأعيان فيمكن لحوق خصوص بياضيّة وسواديّة بها، كما سنذكره. فيمكن على كلّيّ اللون ما لا يمكن على كلّ لون. والطبيعة النوعيّة ـ كالإنسانيّة ـ يمكن على نوعها سائر ما يتخصّص به أشخاصها، ويمكن على كلّ واحد واحد أيضاً مثل السواد والبياض والطول والقصر. وإن امتنع، فإنما يكون لأمر من خارج.

(٤٩) **قاعدة واعتذار**: إنّما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اعتماداً على الكتب المصنّفة في هذا العلم الذي هو المنطق، وأكثرنا في المغالطات ليتدرّب الباحث بها، فإنّ الباحث يجد الغلط في حجج طوائف الناس وفرقهم أكثر ممّا يجد الصحيح. فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواضع الغلط أقلّ من انتفاعه

بمعرفة ضوابط ما هو حقّ. ولمّا كان السلب وجوديّاً من وجه ما من حيث أنّه نفي في الذهن وحكم عقليّ، وليس التصديق هو النسبة الإيجابيّة التي يقطعها السلب فحسب ـ فإنّ التصديق بعد السلب باقٍ ـ فالنسبة التصديقيّة الباقية عند السلب غير النسبة الإيجابيّة المشهورة. فالسلب هو حكم وجوديّ، أي له وجود في الذهن وأن كان قاطعاً لإيجاب آخر. ثمّ وجدنا الامتناع مغنياً عن ذكر السلب الضروريّ، والوجوب مغنياً عن ذكر السلب الممتنع، والإمكان إيجابه وسلبه سواء، وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة: اقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر، إذ عرضنا فيه أمر آخر. ولمّا كان في العلوم الحقيقيّة المطلوب أمراً يقينيّاً، وكان المطلق الذي لم يذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا يقع أبداً، فإنّا لا نقول «كلّ ج ب» مطلقاً إذا لم يقع بعضه أبداً، مثل قولنا «كلّ إنسان كاتب بالفعل». فالمطلق العامّ في المحيطة لا يطّرد إلاّ في الضروريّات الستّة المشهورة في الكتب، ولكلّ واحد ضرورة بجهة مّا. فنتعرّض لها، فلا فائدة في المطلق. والممكن العامّ أعمّ منه وأشدّ اطّراداً وإطلاقاً، فإنّ المطلق العامّ يتعيّن وقوعه وقتاً مّا وهو مشعر بضرورة مّا في المحيطة دون الممكن العامّ. فإذا أردنا أمراً عامّاً أو جهة عامّة، فكفانا الإمكان العامّ، فلا حاجة بنا إلى الإطلاق الغلّط. ولمّا لم يطلب في علم مّا حال بعض موضوعه بعضاً غير معيّن إلاّ في معرض نقض، حذفنا ذكر البعضيّات المهملة. ولمّا ليس يحتاج الناظر في كلّ مطلب من المطالب العلميّة إلى ردّ السياق الثاني والثالث إلى الأوّل بعد أن عرف ضابطه في موضع واحد، فكذلك لا يحتاج إلى إدراج السلوب وتعميم البعضيّات في جميع المواضع بعد أن عرف الضابط.

(٥٠) **قاعدة** «في هدم قاعدة المشّائين في العكس». واعلم أنّ المشّائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف، والخلف أيضاً في العكس يبتنى على الافتراض. فنقول: إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا، وإلاّ يصح بعض ب ج. فنفرضه شيئاً معيّناً، وليكن هو د. فـ د هو ب وهو ج. فشيء ممّا يوصف بـ ج يوصف بـ ب، وقد قيل: لا شيء من ج ب بالضرورة. ثمّ الموجبة

الكلّية والجزئيّة يثبتون عكسيهما بالافتراض، وقد يثبتونهما بالخلف، والخلف يبتني تارةً أُخرى على الافتراض. فإنّ الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة، وفي السالبة لا بدّ من الافتراض على ما ذكرناه، والافتراض بعينه هو الشكل الثالث، إذ يطلبون شيئاً يحمل عليه الجيميّة والبائيّة مثلاً. ثمّ يثبتون الشكل الثالث بردّه إلى الأوّل بالعكس، فيدور البيان. ويلزم منه تبيين الشيء بما مبيّن به. ثمّ الخلف في العكس استعماله غير مطبوع، فإنّ الخلف من القياسات المركّبة. ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها، إن كفته سلامة القريحة في معرفة صحّة قياسيّة، فليقنع بذلك في جميع المطالب العلميّة؛ فلا يحتاج إلى تطويل في قياس الخلف. ولستُ أنكرُ أنّ الإنسان ينتفع بالخلف ويعرف صحّته، وإن لم يعرف كونه مركّباً من قياسَين ـ اقترانيّ واستثنائيّ ـ ولم يطّلع على تفاصيل أحكامه. وأنّ الخلف يعرف منه ويتبيّن به صحّة العكوس التي ذكروها، ولكن عن التطويل في مثل هذه الأشياء استغناء.

ثمّ أنّ الخلف غير كافٍ في أن يتبيّن انّ هذا العكس لا غير؛ فإنّ مَن ادّعى أنّه إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة، فإنّه ينعكس بالضرورة ليس بعض ب ج ـ وإلاّ كلّ ب ج ـ فنفرض الموصوف بالجيميّة من الباء أنّه د على ما عرفت.

فيلزم أن يكون شيء من الجيم ب، وقد قلنا: بالضرورة لا شيء من ج ب! هذا محال. فصحّة العكس هكذا بهذا البيان لا يدّل على أنّه هو العكس. وإذا كان الخلف وحده غير كافٍ وأمكن أن يتبيّن دونه صحّة العكس كما بيّنّا، فلا يكون به بأس. وكذا بياننا للشكلَين دون الحاجة إلى العكس والخلف.

(٥١) وليس لمدّعٍ أن يقول: أنّ الخلف المورد في العكس ليس بقياس. فإنّ من عرف القياس والخلف، عرف أنّه قياس، إلاّ أنّ العكس خلفه يبتني على قياس استثنائيّ واقترانيّ شرطيّ أيضاً. فإنّ مطلوبنا فيه شرطيّ أيضاً، وهو قولنا: كلما كان لا شيء من ج ب، فلا شيء من ب ج. ومن صورته أن نقول: إن صحّ لا شيء من ج ب، ولم يصحّ لا شيء من ب ج. فيصحّ بعض ب ج. فالجملة الأُولى هي المقدّم، والتالي هو قولنا: فيصحّ بعض ب ج. فنأخذه ونجعله مقدّماً في مقدّمة

أُخرى، فنقول: وكلّما يصحّ بعض ب ج، فيصحّ بعض ج ب. ونقرنه بالمقدمة الأُولى فينتج أنّه ان صحّ لا شيء من ج ب. ولم يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ج ب. وكان القياس اقترانيّاً من متّصلتّين؛ فانحذف الحدّ الأوسط؛ ثمّ يستثنى بعد هذا نقيض التالي على ما عرفتَ. والمقدّمة الثانية ـ وإن كانت مركّبة من بعضيّتَين حمليّتَين ـ كلّيّة، لأنّ عموم الشرطيّات ليس بالأعداد، بل بالأوضاع والأوقات. وإذا كان كما ذكرنا، فيكون الخلف في العكس مذكوراً غير تامّ الصورة، فيبتني القياسات على حجج لا يتمّ كونها حجّةً إلاّ بها، بل الصواب أن يقال: الأشكال لا يحتاج في إثبات صحّتها إلاّ إلى تنبيه وأخطار بالبال، والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة إلى تكلفات واعتذرات واهية.

الفصل الثالث
في بعض الحكومات في نكت إشراقيّة

والنظر في بعض القواعد ليُعرَف فيها الحقّ ويجري أيضاً مجرى الأمثلة لبعض المغالطات. ولنقدّم على ذلك مقدّمة يصطلح فيها على بعض الأشياء ليكون توطئة إلى المقصود.

مقدمة

(٥٢) هي أنّ كلّ شيء له وجود في خارج الذهن، فإمّا أن يكون حالاً في غيره شائعاً فيه بالكلّيّة ونسمّيه «الهيئة»، أو ليس حالاً في غيره على سبيل الشيوع بالكلّيّة ونسمّيه «جوهراً». ولا يحتاج في تعريف الهيئة إلى التقييد بقولنا «لا كجزء منه» فإنّ الجزء لا يشيع في الكلّ. وأمّا اللونيّة والجوهرية وأمثالهما، فليست بأجزاء على قاعدة الإشراق على ما سنذكره. فلا يحتاج إلى التقييد به والاحتراز عنه؛ فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عامّ.

(٥٣) واعلم أنّ الهيئة لمّا كانت في المحلّ، ففي نفسها افتقار إلى الشيوع فيه؛ فيبقى الافتقار ببقائها، فلا يتصوّر أن تقوم بنفسها ولا أن تنتقل، فإنّها عند

النقل تستقلّ بالحركة والجهات والوجود؛ فيلزمها أبعاد ثلثة، فهي جسم لا هيئة. والجسم هو جوهر يصحّ أن يكون مقصوداً بالإشارة، وظاهر أنّه لا يخلو عن طول وعرض وعمق مّا، والهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان. والأجسام لمّا تشاركت في الجسميّة وفارقت في السواد والبياض، فهما زائدان على الجسميّة والجوهريّة، فهما متباينان.

(٥٤) واعلم أنّ الشيء ينقسم إلى واجب وممكن. والممكن لا يترجّح وجوده على عدمه من نفسه، فالترجّح بغيره. فيترجّح وجوده بحضور علّته وعدمُه بعدم علّته. فيجب ويمتنع بغيره، وهو في حالتَي وجوده وعدمه ممكن. فلو أخرجه الوجود إلى الوجوب ـ كما ظنّ بعضهم ـ لأخرجه العدم إلى الامتناع، فلا ممكن أبداً. وما توقّف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجَد، فله مدخل في وجوده، فيمكن في نفسه. ونعني بالعلّة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بتّةً دون تصوّر تأخّر؛ ويدخل فيها الشرائط وزوال المانع. فإنّ المانع إن لم يزل، يبقى الوجود ـ بالنسبة إلى ما يفرض علّته ـ ممكناً. وإذا كانت نسبتة إليه إمكانيّة دون ترجّح، فلا علّيّة ولا معلولّية. وليس هذا مصيراً إلى أنّ العدم يفعل شيئاً، بل معنى دخول العدم في العلّيّة أنّ العقل إذا لاحظ وجوب المعلول، لم يصادفه حاصلاً دون عدم المانع. وللعلّة على المعلول تقدّم عقليّ لا زمانيّ؛ وقد يكونان في الزمان معاً، كالكسر مع الانكسار، فنقول «كسر فانكسر» دون العكس. ومن التقدّم ما هو زمانيّ، ومن التقدّم ما هو مكانيّ أو وضعي ـ كما في الإجرام ـ أو شرفيّ بحسب صفات الأشرف. وجزء العلّة قد يتقدّم تقدّماً زماناً وقد يتقدّم عقليّاً. وهيهنا أمر آخر يبتني عليه بعض ما نحن بسبيله.

(٥٥) واعلم أنّ كلّ سلسلة فيها ترتيب ـ أيّ ترتيب كان ـ وآحادها مجتمعة، يجب فيها النهاية. فإنّ كان كلّ واحد من السلسلة بينه وبين أيّ واحد كان، إن كان عدد غير متناهٍ، فيلزم أن يكون منحصراً بين حاصرَي الترتيب، وهو محال. وإن لم يكن فيها إثنان، ليس بينهما لا يتناهى، فما من أحد إلاّ وبينه وبين أيّ واحد كان

ممّا في السلسلة أعداد متناهية. فالكلّ يجب فيه النهاية. وهذا في الأجسام أيضاً متوجّه، فنفرض فيها سلسلة من حيثيّات مختلفة أو أجسام مختلفة، فيطّرد فيها البرهان. وأيضاً لك أن تفرض عدمّ قدر متناه من وسط السلسلة تأخذه كأنّه ما كان وطرفاه من السلسلة متّصل أحدهما بالآخر؛ تأخذ هكذا مرّةً ومع القدر المفروض عدمه مرّةً أُخرى كأنّهما سلسلتان، وتطبق أحداهما على الأُخرى في الوهم؛ أو تجعل عدد كلّ واحد مقابلاً لعدد الآخر في العقل ـ إن كان من الأعداد ـ، فلا بدّ من التفاوت. وليس في الوسط، لأنّا أوصلنا. فيجب في الطرف، فيقف الناقص على طرف، والزائد يزيد عليه بالمتناهي؛ وما زاد على المتناهي بمتناهٍ، فهو متناهٍ. وبه يتبيّن تناهي الأبعاد بأسرها والعلل والمعلولات وغيرهما.

I حكومة
«في الاعتبارات العقلّية»

(٥٦) الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والإنسان والفرس، فهو معنى معقول أعمّ من كلّ واحد. وكذا مفهوم الماهيّة مطلقاً والشيئيّة والحقيقة والذات على الإطلاق، فندّعي أنّ هذه المحمولات عقليّة صرفة. فانّ الوجود ان كان عبارة عن مجرّد السواد، ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر. فإذا أُخذ معنى أعمّ من الجوهريّة، فإمّا أن يكون حاصلاً في الجوهر قائماً به أو مستقلاً بنفسه، فإن كان مستقلاً بنفسه، فلا يوصف به الجوهر، إذ نسبته إليه وإلى غيره سواء. وإن كان في الجوهر، فلا شكّ انّه يكون حاصلاً له، والحصول هو الوجود؛ فالوجود إذا كان حاصلاً، فهو موجود. فإن أُخذ كونه موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود، فلا يكون الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد، إذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء له الوجود، وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود. ونحن لا نطلق على الجميع إلاّ بمعنى واحد. ثمّ نقول: إن كان السواد معدوماً، فوجوده ليس بحاصل؛ فليس وجوده بموجود، إذ وجوده أيضاً معدوم.

فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنّه ليس بموجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود. ثمّ إذا قلنا: وُجد السواد الذي كان قد أخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل، ثمّ حصل وجوده، فحصول الوجود غيره؛ فللوجود وجود، ويعود الكلام إلى وجود الوجود، فيذهب إلى غير النهاية. والصفات المترتّبة الغير المتناهية اجتماعها محال.

(٥٧) وجه آخر: هو أنّ مخالفى هؤلاء ـ اتباع المشّائين ـ فهموا الوجود وشكّوا في أنّه هل هو في الأعيان حاصل أم لا؟ كما كان في أصل الماهية. فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل. وتبيّن بهذا أنّه ليس في الوجود ما عين ماهيّته الوجود، فإنا بعد أن نتصور مفهومه، قد نشكّ في أنه هل له الوجود أم لا؟ فيكون وجود زايد ويتسلسل.

(٥٨) وجه آخر: هو أنّه إذا كان الوجود للماهيّة، فله نسبة إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة إليها، ويتسلسل إلى غير النهاية.

(٥٩) وجه آخر: هو إنّ الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر، فتعيّن أن يكون هيئةً في الشيء، فلا يحصل مستقلاً. ثمّ يحصل محلّه، فيوجد قبل محلّه، ولا يحصل محلّه معه، إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، وهو محال؛ ولا أن يحصل بعد محلّه، وهو ظاهر. وأيضاً إذا كان الوجود في الأعيان زائداً على الجوهر، فهو قائم بالجوهر؛ فيكون كيفيّة عند المشّائين، لأنه هيئة قارّة لا يحتاج في تصوّرها إلى اعتبار تجزٍّ واضافة إلى أمرٍ خارجٍ، كما ذكروا في حدّ الكيفيّة. وقد حكموا مطلقاً أنّ المحلّ يتقدّم على العرض من الكيفيات وغيرها، فيتقدّم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثمّ لا يكون الوجود أعمّ الأشياء مطلقاً، بل الكيفيّة والعرضيّة أعمّ منه من وجه. وأيضاً إذا كان عرضاً، فهو قائم بالمحلّ؛ ومعنى أنّه قائم بالمحلّ؛ إنّه موجود بالمحلّ مفتقر في تحقّقه إليه. ولا شكّ أنّ المحلّ موجود بالوجود، فدار القيام، وهو محال. ومَن احتجّ ـ في كون الوجود زائداً في الأعيان ـ بأنّ الماهيّة أن لم ينضمّ إليها وجوداً؛ والخصم يقول: نفس هذه الماهيّة العينيّة

من الفاعل، على أنّ الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد في أنّه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أو هو كما كان؟

(٦٠) واعلم أنّ اتباع المشّائين قالوا: إنّا نعقل الإنسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانيّة. والعجب أنّ نسبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة ليس معناها إلاّ كونها موجودةً فيه أمّا في الذهن أو في العين. فوضعوا في نسبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة وجودين: أحدهما للحيوانيّة التي فيه، والثاني لما يلزم من وجود الإنسانيّة حتّى يوجد فيها شيء. ثمّ أنّ بعض اتباع المشّائين بنوا كلّ أمرهم في الالهيات على الوجود. والوجود قد يقال على النسب إلى الأشياء، كما يقال: الشيء موجود في البيت، وفي السوق، وفي الذهن، وفي العين، وفي الزمان، وفي المكان؛ فلفظة الوجود مع لفظة «في» في الكل بمعنى واحد؛ ويطلق بأزاء الروابط كما يقال: زيد يوجد كاتباً. وقد يقال على الحقيقة والذات، كما يقال: ذات الشيء وحقيقته، ووجود الشيء وعينه ونفسه. فتؤخذ اعتبارات عقليّة وتضاف إلى الماهيّات الخارجيّة. هذا ما فهم منه الناس. فإن كان عند المشّائين له معنى آخر، فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم لا على ما يأخذون من أنّه أظهر الأشياء، فلا يجوز تعريفه بشيء آخر.

(٦١) واعلم أنّ الوحدة أيضاً ليست بمعنى زائد في الأعيان على الشيء، وإلاّ كانت الوحدة شيئاً واحداً من الأشياء، فلها وحدة. وأيضاً يقال «واحد وآحاد كثيرة» كما يقال «شيء وأشياء كثيرة». ثمّ الماهيّة والوحدة التي لها إذا أُخذتا شيئين، فهما إثنان: أحدهما الوحدة، والآخر الماهية التي هي لها؛ فيكون لكلّ واحد منهما وحدة. فيلزم منه محالات: منها أنّا إذا قلنا «هما إثنان» يكون للماهيّة دون الوحدة وحدة، ويعود الكلام متسلسلاً إلى غير النهاية. ومنها أن يكون للوحدة وحدة، ويعود الكلام، فيجتمع صفات مترتّبة غير متناهية. وإذا كان حال الوحدة كذا، فالعدد أيضاً أمر عقليّ، فإنّ العدد إذا كان من الآحاد والوحدة صفة عقليّة، فيجب أن يكون العدد كذا.

(٦٢) وجه آخر: هو أنّ الأربعة إذا كانت عرضاً قائماً بالإنسان مثلاً، فإمّا أن يكون في كلّ واحد من الأشخاص الأربعيّة تامّة، وليس كذا؛ أو في كلّ واحد شيء من الأربعيّة، وليس إلاّ الوحدة. فمجموع الأربعيّة ليس له محلّ غير العقل، إذ ليس في كلّ واحد الأربعيّة ولا شيء منها، فليست على هذا التقدير أيضاً في غير العقل. فظاهر أنّ الذهن إذا جمع واحداً في الشرق إلى آخر في الغرب، فيلاحظ الأثنينيّة. وإذا رأى الإنسان جماعة كثيرة، أخذ منهم ثلثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر إليه وفيه بالاجتماع. ويأخذ أيضاً في الأعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.

(٦٣) واعلم أنّ الإمكان للشيء متقدّم على وجوده في العقل، فإنّ الممكنات تكون ممكنة، ثمّ توجد. ولا يصح أن يُقال أنها توجد، ثمّ تصير ممكنة. والامكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثمّ هو عرضيّ للماهيّة ويوصَف به الماهيّة، فليس الإمكان شيئاً قائماً بنفسه. وليس بواجب الوجود، إذ لو وجب وجوده بذاته، لقام بنفسه؛ فما افتقر إلى إضافة إلى موضوع. فيكون ممكناً إذن، فإمكانه يعقل قبل وجوده. فإنه ما لم يمكن أوّلاً، لا يوجد. فليس إمكانه هو، ويعود الكلام هكذا إلى إمكان إمكانه إلى غير النهاية، فيفضي إلى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتّبة. وكذا الوجوب، فإنّ الوجوب صفة للوجود. فإذا زاد عليه ولم يقم بنفسه، فهو ممكن؛ فله وجوب وإمكان، فذهب اعداد إمكاناته ووجوباته مترتّبة إلى غير النهاية. ووجوب الشيء يكون قبله، فلا يكون هو، إذ «يجب ثمّ يوجَد» ولا «يوجّد ثمّ يجب». ثمّ للوجود وجوب، وللوجوب وجود. وهكذا يلزم سلسلة أُخرى من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية، وهي ممتنعة لما سبق.

(٦٤) واعلم أنّ لونيّة السواد ليست لونيّةً وشيئاً آخر في الأعيان، فإنّ جعله لوناً هو بعينه جعله سواداً. فلو كان للّونيّة وجود ولخصوص السواد وجود آخر، جاز لحوق أيّ خصوصيّة اتّفقت بها، إذ ليس واحد من الخصوصيّات بعينه شرطاً

للونيّة. وإلاّ لما أمكنت مع ما يضادّها أو يخالفها، فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيّات بها. وأيضاً اللونيّة أن كان لها وجود مستقلّ، فهي هيئة: أما أن تكون هيئة في السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها؛ أو في محلّه، فالسواد عرضانِ ـ لون وفصله ـ لا واحد.

(٦٥) والإضافات أيضاً اعتبارات عقليّة، فإنّ الأخوّة مثلاً ان كانت هيئة في شخص، فلها إضافة إلى شخص آخر وإضافة إلى محلّها. فإحدى الإضافتين غير الأُخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، إذ ذاتها إذا فُرضت موجودةً ذات واحدة، واضافتاها إلى شخصَين متغايرتان، فكيف تكونان هي؟ فتعيّن أن يكون كلّ واحدة من الإضافَتين موجوداً آخر. ثمّ الإضافة التي لها إلى المحلّ يعود هذا الكلام إليها، ويتسلسل على الوجه الممتنع. فإذن هذه كلّها ملاحظات عقليّة.

(٦٦) والعدميّات ـ كالسكون ـ أيضاً أمر عقليّ، فإنّ السكون إذا كان عبارةً عن انتفاء الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقّق في الأعيان ولكنّه في الذهن معقول، والإمكان أيضاً أمر عقليّ، فيلزم أن يكون الإعدام المقابلة كلّها أُموراً عقليّةً.

(٦٧) واعلم أنّ الجوهريّة أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً على الجسميّة، بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهراً، إذ الجوهريّة عندنا ليست إلاّ كمال ماهيّة الشيء على وجهٍ يستغنى في قوامه عن المحلّ. والمشاؤون عرّفوه بأنّه الموجود لا في موضوع. فنفي الموضوع سلبيّ والموجوديّة عرضيّة. فإذا قال الذابّ عنهم: إنّ الجوهريّة أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه وإثباته على المنازع. ثمّ إذا كانت أمراً آخر موجوداً في الجسم، فلها وجود لا في موضوع، فتكون موصوفةً بالجوهريّة ويعود الكلام إلى جوهريّة الجوهريّة، فيتسلسل إلى غير النهاية.

(٦٨) فإذن الصفات كلّها تنقسم إلى قسمّين: صفة عينيّة ولها صورة في العقل، كالسواد والبياض والحركة؛ وصفة وجودها في العين ليس إلاّ نفس

وجودها في الذهن، وليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الأعيان، مثل الإمكان والجوهريّة واللونيّة والوجود وغيرها ممّا ذكرنا. وإذا كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي أن يكون ما في الذهن منه يطابقه. وأمّا الذي في الذهن فحسب، فليس له في خارج الذهن وجود حتّى يطابقه الذهنيّ. والمحمولات ـ من حيث أنّها محمولات ـ ذهنيّة، والسواد عينيّ. والأسوديّة لمّا كانت عبارةً عن شيءٍ مّا قام به السواد، لم يدخل فيه الجسميّة والجوهريّة؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم، لقيل عليه إنّه أسود، فإذا كان شيء مّا له مدخل في الأسوديّة، فلا يكون إلاّ أمراً عقليّاً فحسب، وإن كان السواد له وجود في الأعيان. وأمّا الصفات العقليّة إذا اشتق منها وصارت محمولات ـ كقولنا «كلّ جيم هو ممكن» ـ فالممكنيّة والإمكان كلاهما عقليّان فحسب بخلاف الأسوديّة. فإنّها وان كانت محمولاً عقليّاً، فالسواد عينيّ، والسواد وحده لا يحمل على الجوهر. وإذا قلنا «ج هو ممتنع في الأعيان» ليس معناه أنّ الإمتناع حاصل في الأعيان، بل هو أمر عقليّ نضمّه إلى ما في الذهن تارةً وإلى ما في العين أُخرى، وكذا نحوه. وفي مثل هذه الأشياء الغلط ينشأ من أخذ الأُمور الذهنيّة واقعةً مستقلةً في الأعيان. وإذا علمتَ أنّ مثل هذه الأشياء المذكورة من قبل ـ كالإمكان واللونيّة والجوهريّة ـ محمولات عقليّة، فلا تكون أجزاء للماهيّات العينيّة. وليس إذا كان الشيء محمولاً ذهنيّاً ـ كالجنسيّة المحمولة على الشيء مثلاً ـ كان لنا أن نلحقه في العقل بأيّة ماهيّة اتّفقت ونصدق، بل لما يصلح له بخصوصه. وكذا الوجود وسائر الاعتبارات.

(٦٩) **فصل** «في بيان أنّ العرضيّة خارجة عن حقيقة الأعراض». قال اتباع المشّائين: العرضيّة خارجة عن حقيقة الأعراض، وهو صحيح، فإن العرضيّة أيضاً من الصفات العقلية، وعلّل بعضهم بأنّ الإنسان قد يعقل شيئاً ويشك في عرضيّته. ولم يحكموا في الجوهريّة هكذا. ولم يتفكّروا بأنّ الإنسان إذا شكّ في عرضيّة شيء، يكون قد شكّ في جوهريّته. وكون السواد كيفيّةً أيضاً عرضيّ له، وهو

اعتبار عقليّ. وما يقال أنّه «نعقل اللون ثمّ نعقل السواد» تحكّم، بل لقائل أن يقول «نعقل أوّلاً أنّ هذا سواد، ثمّ نحكم عليه أنّه لون وأنّه كيفيّة». ونحن لا نحتاج إلى هذا: إنما هو قول جدليّ، وعمدة الكلام ما سبق.

II

حكومة أخرى
«في بيان أنّ المشّائين أوجبوا أن لا يُعرَف شيء من الأشياء»

(٧٠) وهي أنّ المشّائين أوجبوا أن لا يُعرَف شيء من الأشياء إذ الجواهر لها فصول مجهولة. والجوهريّة عرّفوها بأمر سلبيّ، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم. والعرض ـ كالسواد مثلاً ـ عرّفوه بأنّه لون يجمع البصر. فجمع البصر عرضيّ. واللونيّة عرفت حالها. فالأجسام والأعراض غير متصوّرة أصلاً. وكان الوجود أظهر الأشياء لهم، وقد عرفت حاله. ثمّ إن فرض التصوّر باللوازم، فاللوازم أيضاً خصوصيّات يعود مثل هذا الكلام إليها. وهو غير جائز، إذ يلزم منه أن لا يُعرف في الوجود شيء مّا. والحقّ أنّ السواد شيء واحد بسيط، وقد عُقل وليس له جزء مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو، ومن شاهده استغنى عن التعريف، وصورته في العقل كصورته في الحسّ. فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها، بل قدّ يُعرف الحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة، كمّن تصوّر الحقائق البسيطة متفرقّة، فيعرف المجموع بالاجتماع في موضع مّا.

(٧١) واعلم أنّ المقولات التي حرّروها، كلّها اعتبارات عقليّة من حيث مقوليّتها ومحموليّتها. وبعضها المشتقّ منه، أيّ البسيط الذي منه أخذ المحمول بخصوصه أيضاً صفة عقليّة ـ كالمضاف والأعداد بخصوصها ـ كما سبق، وكلّ ما يدخل فيه إضافة أيضاً. ومنها ما يكون في نفسه صفة عينيّة، أمّا دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقليّ ـ كالرائحة مثلاً والسواد ـ فإنّ كونهما كيفيّة أمرّ عقليّ معناه أنّه هيئة ثابتة كذا وكذا، وإن كانا في أنفسهما صفَتين محقّقتين في الأعيان. ولو كان قول الشيء عرضاً أو كيفيّةً ونحوهما موجوداً آخر، لعاد الكلام متسلسلاً على ما سبق.

III

حكومة أُخرى «في ابطال الهيولى والصورة»

(٧٢) قال المشّاؤون: الجسم يقبل الاتصال والانفصال، والاتصال لا يقبل الانفصال، فينبغي أن يوجد في الجسم قابل لهما، وهو الهيولى. وقالوا: المقدار غير داخل في حقيقة الأجسام لاشتراكها في الجسميّة وافتراقها في المقادير، ولأن جسماً واحداً يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف. ويردّ عليهم أنّ الاتصال يقال فيما بين جسمين، فيحكم بأنّ أحدهما اتصل بالآخر، وهو الذي يقابله الانفصال. وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابله الانفصال أصلاً؛ فما قولك فيمن يدعي أنّ الجسم مجرّد المقدار الذي يقبل الإمتدادات الثلثة لا غير؟

(٧٣) وقول القائل أنها أعراض ـ لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلاً ـ ليس إلاّ دعوى؛ إن جعل هذا المقدار ـ ذاهباً في بعض الجهات ـ عرضاً، فلا يلزم منه أنّ المقدار نفسه عرضيّ للمجسم أو عرض. فإنّ ما يزداد في الطول عند المدّ ينتقص من عرضه، وكذا ما ينبسط في العرض ينتقص من طوله؛ فيتّصل في المدّ بعض أجزاء كانت متفرّقة، ويفترق بعض ما كانت متصلةً. فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له، وآحاد الذهاب في الجهات عرض متبدّل؛ والجسم ليس إلاّ نفس المقدار، والإمتدادات الثلثة هي ما يؤخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات.

وقولهم «الاتصال لا يقبل الانفصال» صحيح، إذا عنى به الاتّصال بين الجسمين؛ وإن عنى بالاتّصال المقدار، فنمنع أنّ المقدار لا يقبل الانفصال. واستعمال الاتّصال بأزاء المقدار يوجب الغلط، لأنّه اشتراك في اللفظ، فيوهم أنّ المراد منه الاتّصال الذي يبطله الانفصال.

(٧٤) وقول القائل «إنّ الأجسام تشاركت في الجسميّة واختلفت في المقدار فيكون خارجاً عنها» كلام فاسد فإنّ الجسم المطلق بأزاء المقدار المطلق، والجسم الخاصّ بأزاء المقدار الخاصّ. وما هو إلاّ كمن يقول: المقادير الخاصّة في الصغر

والكبر مختلفة وتشاركت في أنّها مقدار، فافتراقها بالصغر والكبر ليس إلاّ لشيء غير المقدار، حتّى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء غير المقدار لاشتراكهما في المقدار. وهو فاسد، فإنّ المقدار إذا زاد على المقدار، لا يجوز أنّ يقال زاد بغير المقدار إذ لا تفاوت في المقادير إلاّ بالمقدار، فالتفاوت بنفس المقداريّة ولأنّ أحدهما أتمّ والآخر أنقص. وهذا كالتفاوت بين النور الأشدّ والأضعف، والحرّ الأشدّ والأضعف. ولا أعني بالنور الأشدّ والحرّ الأشدّ إلاّ شدّته في القدرة والممانعة وغير ذلك. وليس شدّة النور وضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة ـ إذ الظلمة عدميّة، ـ ولا أجزاء مظلمة ـ فإنّ كلامنا فيما يحسّ من النور وما ينعكس على أملس كالمرآة من نيّر، ـ بل تماميّة وكمال له في الماهيّة. ففي الطول أيضاً هكذا، فإنّ هذا الطول إذا كان أعظم من ذلك الطول، فإنه أتمّ في طوليّته ومقداريّته، والزيادة أيضاً طول. فإن لم نسمّ هذا «شدّة في الطول» ـ بسبب أنّ هيهنا يمكن الإشارة إلى قدر ما به المماثلة والزائد بخلاف الأتمّ بياضاً، فإنّه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين ـ كالأشدّ بياضاً فيجعل الجامع «الأتمّيّة» دون الأشدّيّة، ولا مشاحّة في الأسامي. فحاصل الكلام هو أنّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وإنّ الأجسام الخاصّة المقادير هي المقادير الخاصّة. وكما تشاركت الأجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة، تشاركت في الجسميّة وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة.

(٧٥) وأمّا التخلخل والتكاثف فلا نسلّمهما بالمعنى الحقيقيّ إذ ليس إلاّ بتبديد الأجزاء واجتماعها وتخلّل الجسم اللطيف بينها. وأمّا ما قيل في القمقمة الصيّاحة «إن النار لا تداخلها» فذلك صحيح؛ وأمّا الشقّ فليس كما ذكره المشّاؤون من زيادة المقدار، بل لأنّ الحرارة مبدّدة للأجزاء. فإذا اشتدّت مالت جوانبها إلى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد، والخلاء ـ كما بيّن في الكتب ـ ممتنع؛ فبميلها إلى الافتراق وضرورة عدم الخلاء ينشقّ القمقمة لا بحصول مقدار أكبر.

وأمّا ما يقال «إنه يمصّ القارورة، فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء

الهواء الذي كان فيها، فيتكاثف الهواء» غير مسلمّ. فإنّ بعد المصّ لا يمكن الحكم بأنّ عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء، بل يخرجه دخول الماء ويبقى له منفذ مّا؛ ولا يمكننا أن نحكم بأنّ الماصّ لا يعطي من الهواء بقدر ما يأخذ، حتّى يلزم التخلخل بعد المصّ. ومثل هذه الأشياء يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة؛ ونحدس أنّه لو كان التخلخل متصوّراً ـ كما يقولون ـ بزيادة المقدار، لزم منه تداخل الأجسام. فإنّ المقادير إذا ازدادت والعالم قبله كلّه ملأ، ولا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسام أُخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف، فيلزم التداخل بالضرورة؛ وهذا عند الطوفانات العظيمة المائيّة أظهر. ثمّ القمقمة الصيّاحة التي عليها اعتمادهم، إذا فرضت ممتلئةً، أيزيد المقدار فيها ثمّ تنشقّ؟ أو تنشقّ ثم يزيد المقدار؟ فإن كان ينشقّ القمقمة ثمّ يزيد المقدار، فالشقّ ليس للتخلخل كما علّلوه به؛ وكذا إن كانا معاً، فإنّ الشقّ يكون سببه شيئاً آخر متقدّماً عليه. وان زاد المقدار أوّلاً، فيلزم منه التداخل. وان قيل أنّه يتقدّم على الشقّ زيادة المقدار بالذات، فكذا نقول في ميل الأجزاء إلى التفريق، فلا يلزم ما قالوا. فإذن ليس التخلخل إلاّ بتفريق أجزاء الحرارة وتخلّل جسم لطيف كالهواء، حتّى إذا مالت الأجزاء إلى الافتراق ومنعها مانع، دفعته أن كان لها قوّة. ويحسّ هذا التبديد في المتخلخلات كالماء وغيره من المائعات، إذا تسخّنت. ولو ضممنا أجزاءها، لانضمّت ورجعت إلى المقدار الأوّل. فتقرّر من هذا أنّ الجسم هو المقدار، ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص أصلاً، وأن ليس للخردلة مادّة لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كلّه، كما التزم به المشّاؤون. وهذا رأي الأقدمين والأوّلين من الحكماء.

(٧٦) وما يقال «إنّ الجسم يحمل عليه أنّه ممتدّ أو متقدّر، فيكون زائداً عليه» ليس بكلام مستقيم. فإنّا إذا قلنا أنّ الجسم متقدّر، لا يلزم أن يكون المقدار زائداً عليه. والحقائق لا تبتني على الإطلاقات لما يجري فيها من التجوّزات. فربّما يأخذ الإنسان في ذهنه شيئيّة مع مقدار، فيقول: الجسم شيء له مقدار. فإذا رجع إلى

الحقيقة، لم يجد الشيء إلاّ نفس المقدار. وإذا اطلق في العرف مثل قولهم «بعد بعيد» لا يدلّ على أنّ البعديّة في البعد شيء زائد عليه، بل هو تجوّز كما يقال «جسم جسيم». ويجوز أن يقال «إنّ الجسم ممتدّ» بمعنى أنّ له امتداداً خاصّاً في جهة متعيّنة، فيرجع حاصله إلى أنّ المقدار ذاهب في جهات مختلفة أو جهة متعيّنة ونحو ذلك.

فهذه المغالطات لزمتهم من أخذ الاتّصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوّزات ومن ظنّهم أنّ الامتياز بالكمال والنقص ـ كما بين الخطّ الطويل والقصير ـ بشيء زائد على المقدار، وذلك غير مستقيم.

IV

حكومة

«في أنّ هيولى العالم العنصريّ هو المقدار القائم بنفسه»

(٧٧) فإذا تبيّن لك من الفصل السابق أنّ الجسم ليس إلاّ نفس المقدار القائم بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور، وهو الذي سمّوه الهيولى. وليس في نفسه شيئاً متخصَّصاً عندهم، بل تخصّصه بالصور. فحاصله يرجع إلى أنّه موجود مّا وجوهريّته سلب الموضوع عنه.

وقولنا «موجود مّا» أمر ذهنيّ كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشيء. وعلى القاعدة التي قرّرناها، هذا المقدار ـ الذي هو الجسم ـ جوهريّته اعتبار عقليّ. فإذا أُضيف بالنسبة إلى الهيئات المتبدّلة عليه والأنواع الحاصلة منها المركّبة، يسمّى «هيولى» لها لا غير، وهو جسم فحسب.

V

حكومة أُخرى «في مباحث تتعلّق بالهيولى والصورة»

(٧٨) وهؤلاء بيّنوا أنّ الذي وضعوه موجوداً وسمّوه «هيولى» لا يتصوّر وجوده دون الصور، ولا الصور دونه. ثمّ ربّما حكموا بأنّ للصورة مدخلاً في وجود الهيولى؛ وكثيراً مّا يعوّلون في كون الصورة علّةً مّا للهيولى بناءً على عدم

تصوّر خلوّها عنها. وذلك ليس بمتين، فإنه يجوز أن يكون للشيء لازم لا يكون دونه، ولا يلزم أن يكون ذلك علّةً.

ثمّ منهم من بيّن أنّ الهيولى لا يتصوّر وجودها دون الصورة، لأنها حينئذ أما أن تكون منقسمةً ـ فيلزم جسميّتها فلا تكون مجرّدة، ـ أو غير منقسمة ـ فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام ـ وهذا غير مستقيم. فإنها إذا كانت غير منقسمة، فلا يلزم أن يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار.

(٧٩) ومن جملة حججهم: إنّ الهيولى أن فرضت مجرّدةً، ثمّ حصل فيها الصور، امّا أن تحصل في جميع الأمكنة، أو لا في مكان ـ وهما ظاهراً البطلان ـ أو في مكان مخصّص، ولا مخصّص على التفصيل المشهور في الكتب.

فلقائل أن يقول لهم: امتناعها في مكان خاصّ لعدم المخصّص لا لاستحالة التجرّد، وغاية ما يلزم من هذه الحجّة أنّ العالم إذا حصل وبقيت هيولى مجرّدة، لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصّص بمكان، واستحالة الشيء لغيره لا يدلّ على استحالته في نفسه. وهذه وأمثالها لزمت من إهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته ولغيره.

(٨٠) ويقرب ممّا سبق من حجّتهم قولهم ـ في إثبات أنّ الهيولى لا يمكن تجرّدها عن الصورة ـ إنّها ان تجردت، إمّا أن تكون واحدة أو كثيرة. فالكثرة تستعدي مميّزاً، وذلك بالصورة. والوحدة ان اتّصفت بها الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثّر أصلاً. فإن لقائل أن يقول: إنّ الوحدة صفة عقليّة تلزم من ضرورة عدم انقسامها، واستحالة انقسامها إنّما هي لانتفاء شرط القسمة، وهو المقدار كما سبق، ولمّا أثبتنا أن ليس الجسم إلاّ المقدار فحسب، استغنينا عن البحث في الهيولى، إلاّ أنّ الغرض في إيراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو.

(٨١) ثم أثبتوا «المشّاؤون» صوراً أُخرى. فقالوا: الجسم لا يخلو عن كونه ممتنعاً عليه القسمة أو ممكناً، مع أن يقبل ذلك والشكل وتركه بسهولة، أو يقبل

هذه الأشياء بصعوبة. فلا بدّ من صور أُخرى تقتضي هذه الأشياء ويتخصّص بها الجسم. ولقائل أن يقول بأنّ هذه المخصّصات هي كيفيّات إمّا في العناصر ـ فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة ـ وإمّا في الأفلاك، فهيئات أُخرى.

فإن قال «إنّ الأعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوّم للجوهر» أجيب بأنّ كون هذه الأمور ـ التي سمّيتموها صوراً ـ مقوّمةً للجوهر إن كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها، فكون الشيء غير خالٍ عن أمر لا يدّل على تقوّمه بذلك الأمر، إذ من اللوازم أعراض. وإن كان تقوّم الجسم بها لكونها مخصّصات الجسم، فليس أيضاً من شرط المخصّص أن يكون صورةً وجوهراً. فإنّ أشخاص النوع اعترفتم بأنّها تتميّز بالعوارض؛ ولولا المخصّصات، لما وجدت الأنواع وغيرها. والطبائع النوعيّة اعترفتم بأنّها أتمّ وجوداً من الأجناس ولا يتصوّر فرض وجودها دون المخصّصات. فإن كانت مخصّصات الجسم صوراً وجوهراً ـ لأجل أنّ الجسم لا يتصوّر دون مخصّص ـ فمخصّصات الأنواع أولى بأن تكون جواهر. وليس كذا، فيجوز أن يكون المخصّص عرضاً، والعرض يكون من شرائط تحقّق الجوهر، كما أنّ المخصّصات في الأنواع أعراض، ولا يتصوّر تحقّق النوع في الأعيان إلاّ مع العوارض.

(٨٢) والذي يقال «أنّ الحقيقة النوعيّة تحصل، ثمّ يتبعها العوارض» كلام ضعيف. فإنّ الطبيعة النوعيّة ـ كالإنسانيّة مثلاً ـ إن حصلت أوّلاً ثمّ يتبعها العوارض، فكان حصولها إنسانيّة مطلقة كلّية، ثمّ تتشخّص وهو محال، إذ لم تحصل إلاّ متشخّصة، والمطلق لا يقع في الأعيان أصلاً. وإن كانت هذه العوارض ليست بشرائط لتحقّق الطبيعة النوعيّة، وليس ما يمتاز به هذا الشخص لازماً لحقيقة الإنسانيّة، فيجوز فرض إنسانيّة باقية على الإطلاق، كما حصلت أوّلاً ثمّ لحقتها العوارض دون مميّز، إذ هذه العوارض ـ التي تخصّص بها أشخاص النوع ـ ليست من مقتضيات الحقيقة النوعيّة ولوازمها ـ وإلاّ اتفقت في الكلّ ـ فهي إذن من فاعلٍ خارجٍ. فإذا استغنت عنها الطبيعة النوعيّة، كان لنا فرض وجودها دونها ـ أي دون

هذه العوارض ـ وليس كذا. فصحّ من هذا جواز أن يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوّماً لوجوده بهذا المعنى. ثمّ ان جاز حصول الإنسانيّة مطلقة، ثمّ يتبعها المميّزات المخصّصات، فهلا جاز حصول الجسميّة مطلقة، ثمّ يتبعها المخصّصات؟ وكلّ ما يعتذرون به هنالك، مثله واقع في الأنواع.

(٨٣) ثمّ العجب أنّ العقل إنّما يقتضي الجسم لتعقّله لإمكان نفسه على ما قالوه «المشّاؤون»، وإمكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم؛ وكذا تعقّل الإمكان، فإنّ تعقّل الإمكان غير تعقّل الوجوب، لأنّهما ان كانا واحداً، كان اقتضاؤهما واحداً، وليس كذا. فإذا كان تعقّل الوجوب غير تعقّل الإمكان، فهما زائدان على ماهيّته، عرضيّان له عرضان فيه. والوجود لمّا لم يدخل في حقيقة الشيء، فالأولى أن لا يدخل الإمكان والوجوب فضلاً عن تعقّلهما. فإذا كان تعقّلهما عرضاً، وباعتبار ذينك حصل جوهر مفارق وجوهر آخر جسمانيّ، فصحّ أنّ الأعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلّيّة أو الاشتراط، وليس مقوّم الوجود إلاّ ما له مدخل مّا في وجود الشيء. ثمّ الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن، أليس لأجل المزاج وهو عرض وهو من شرائط حصول النفس؟ والنفوس بعد المفارقة أليست تتخصّص ويمتاز بعضها عن بعض بالأعراض؟ فصحّ أنّ من مخصّصات الجواهر الأعراض، والتخصّص بها شرط وجود الحقائق النوعيّة.

(٨٤) والعجب أنّهم جوّزوا أن يكون الحرارة مبطلةً للصورة المائيّة وعدمُها شرطاً لوجودها. فإذا جاز أن يكون عدم العرض شرطاً لوجود الجوهر وعلّةً، فلم لا يجوز أن يكون وجوده الشيء؟ وقد اعترفوا بأنّ المستدعي للصورة الهوائية الحرارة، وهي من علل حصولها مع عرضيّتها. فمثل هذه الأغاليط لزم بعضه من استعمال الألفاظ على معانٍ مختلفة ـ كلفظة الصورة وغيرها ـ وبعضه من الأشياء عن القاعدة التي نسبة حجّة ثبوتها إليها وإلى ما استثنى عنها سواء.

(٨٥) ومنهم من احتجّ بأنّ في الماء والنار ونحوهما أُموراً تغيّر جواب «ما

هو»؟ فتكون صور، فإنّ الأعراض لا تغيّر جوابَ «ما هو»؟ وهو كلام غير متين. فإنّ الخشب إذا اتخذ منه الكرسيّ، ما حصل فيه إلاّ هيئات وأعراض، ولا يقال أنّه خشب عند السؤال عن أنّه «ما هو»؟ بل يقال أنّه كرسيّ. والدم مثلاً محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر، وليس فيه إلاّ الهيئات التي باعتبارها صار دمّاً. وإذا سئل عن أشخاصه أنّها «ما هي»؟ لا يجاب بأنّها عناصر أو نحو ذلك، بل بأنّها دم. وكذا البيت المشار إليه إذا سئل أنّه «ما هو»؟ لا يجاب بأنّه طين أو حجارة، بل بأنّه بيت. فالأعراض مغيّرة لجواب «ما هو»؟ والحقائق الغير البسيطة إنّما هي بحسب التركيبات. والأسامي والبسائط لا جزء لها حتّى يتغيّر فيها جواب «ما هو»؟ ببعض الأجزاء. والأنواع المركّبة الضابط فيها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت إلى ما سواها حتّى يتغيّر فيها جواب «ما هو»؟

(٨٦) ومن حججهم: أنّ هذه الصور جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر. وهذا فيه غلط، فإنّ جزء ما يحمل عليه أنّه جوهر بجهةٍ مّا، لا يلزم أن يكون جوهراً. فالكرسيّ يحمل عليه بجهة مّا أنّه جوهر، والهيئات التي بها الكرسويّة جزء الكرسيّ، ولا يلزم أن تكون جوهراً، بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر، يكون جميع أجزائه جوهراً. فإنّ نفس كونه جوهراً من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهراً، إن كان له جزء. والماء والهواء من الذي سُلّم أنّها جواهر محضة، بل من حيث جسميّتها جواهر، وخصوص المائيّة والهوائيّة بالأعراض. فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجوهر.

(٨٨) ثمّ قولهم «الصورة مقومة للجوهر، فتكون جوهراً، وجوهريّة الصورة كونها لا في موضوع، وكونها لا في موضوع عدم استغناء المحلّ عنها، وعدم استغناء المحلّ عنها هو أنّها مقوّمة للمحلّ» فقولنا «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون جوهراً» كأنّا قلنا «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون مقوّمة للجوهر». فثبت بما ذكرنا أنّ الأعراض يجوز أن تقوّم الجوهر؛ والصورة لا نعني بها إلاّ كلّ حقيقة بسيطة نوعيّة ـ كانت جوهريّة أو عرضيّة ـ في هذا الكتاب. وليس في العناصر شيء سوى

الجسميّة والهيئات لا غير. وإذا اندفعت الصور التي أثبتوها وقالوا أنّها غير محسوسة، فبقيت الكيفيّات التي تشتدّ وتضعف.

(٨٨) واعلم أنّ من قال «إنّ الحرارة إذا اشتدّت، فتغيّرها في نفسها ليس بعارض، فيكون بفصل» أخطأ. فإنّ الحرارة ما تغيّرت، بل محلّها بأشخاصها. وأمّا الفارق بين أشخاصها، فليس بفصل؛ فإنّ جواب «ما هو»؟ لا يتغيّر فيها. ولا هو عارض، بل قسم ثالث هو الكماليّة والنقص. والماهيّة العقليّة تعمّ ذوات أشخاصها التامّة والناقصة، على أنّ من التغيّر ما يؤدّي إلى تبدّل الماهيّة. وكلام المشّائين في الأشدّ والأضعف مبنيّ على التحكّم، فإن عندهم لا يكون حيوان أشدّ حيوانيّةً من غيره، وقد حدّوا الحيوان بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة. ثمّ الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسّه أكثر، لا شكّ أنّ الحسّاسيّة والمتحرّكيّة فيه أتمّ. فبمجرّد أن لا يطلق في العرف أنّ هذا أتمّ حيوانيّة من ذلك، لا ينكر أنّه أتمّ منه. وقولهم أنّه لا يقال أنّ هذا أشدّ مائيّة من ذلك ـ ونحوها ـ كلّه بناء على التجوّزات العرفيّة.

فإذا مُنعوا وطولبوا بلميّة دعاويهم، يتبيّن وهن الكلام. ونحن سنذكر فيما بعد ما يتخصّص به كلّ واحد من العناصر من الهيئات، وأن ليس فيها إلاّ ما يحسّ. والمشّاؤون أثبتوا في الأشياء المتشخّصة أُموراً لا تُحَسّ ولا تُعقَل بخصوصها، حتّى يصير الحقائق ـ بعد أن عُلمت ـ مجهولةً. والحقّ مع الأقدمين في هذه المسئلة.

(٨٩) **قاعدة** «في إبطال الجوهر الفرد». ومن الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل قول القائل: الجسم ينقسم إلى ما لا ينقسم في الوهم والعقل، بناءً على أنّه لو انقسم إلى غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين في المقدار لتساويهما في قبول القسمة إلى غير النهاية، ومساواة الجزء لكلّه محال. ولم يعلم هؤلاء أنّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوّة، وليس لها أعداد حاصلة حتّى يقال أنّه يساوي شيئاً أو يتفاوت. ثمّ ليس من شرط ما لا يتناهى أنّه لا يتفاوت لا سيّما إذا كان بالقوّة؛ فإن الأُلوف في العقل ممكنة إلى غير النهاية، وهي

تشتمل على مئات أعدادها أكثر من أعداد الأُلوف، ولا يخلّ ذلك بكونهما غير متناهيين. واستحالة الجزء الذي لا يتجزّئ في العقل والوهم للجسم ظاهر؛ فإن هذا الجزء إن كان في الجهات، فما منه إلى جهة غير ما منه إلى الأُخرى، فينقسم. وأيضاً لو كان للجسم جزء لا يتجزّئ، لكان الواحد إذا فرض على ملتقى الاثنين، لمّا لم يتصوّر أن يماسّ كلّ كليهما ـ إذ لا يكون حينئذ لا يتجزّئ، ـ ولا مقتصراً على مماسّة أحدهما ـ فإنّه على الملتقى ـ فلا بدّ من التقاء شيء من كلّ واحد؛ فانقسمت الثلثة. وأيضاً الواحد بين الاثنين ان حجب، لقى كلّ من الطرفين غير ما يلقاه الآخر، فانقسم؛ أو لم يحجب، فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق في العالم حجم، وهو محال. وإذا لم يتصوّر للجسم جزء لا يتجزئ، فلا يتصوّر لكلّ ما يكون في الجسم حتّى الحركة، فإنّها واقعة في المسافة، فيلزم انقسامها إلى غير النهاية من انقسام المسافة.

(٩٠) **قاعدة** «في ابطال الخلاء». وإذا علمت أنّ الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار، فلا يمكن أن يكون ما بين الأجسام خاليّاً، إذ العدم الذي يفرض ما بين أجسام له مقدار في جميع الأقطار. فإنّ ما يتّسع لجسم يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود بالإشارة، فيكون جسماً. ثمّ إذا حصل في الخلاء جسم، فيصير الأبعاد بُعداً واحداً وتتداخل بحيث يلقى كلّ واحد كلّ الآخر، وهو محال. وكيف لا يستحيل أن يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين أكبر من أحدهما؟

VI
حكومة «فيما أُستدلّ به على بقاء النفس»

(٩١) ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجّه النقض ما قيل «أنّ النفس لا تنعدم إذ ليس فيها قوّة أن تنعدم وفعل أن تبقى ـ لأنّها موجودة بالفعل ـ وهي وحدانيّة». فأُورد عليهم أنّ المفارقات حكمتُم بكونها ممكنة مع أنّها بالفعل موجودة، وممكن الكون ممكن اللاكون، ففيه قوّة أن لا يبقى.

أجاب بعضهم بأنّ معنى الإمكان في المفارقات هو أنّها متوقّفة على عللها، حتّى لو فرض عدم العلّة انعدمت، لا أنّ لها قوّة العدم في نفسها. وهذا الاعتذار غير مستقيم، فإنّ توقّفها على العلّة ولزوم انتفائها من انتفاء العلّة إنّما كان تابعاً لإمكانها في نفسها؛ فكيف يفسّر الإمكان عند توجّه الاشكال بما يتبع الإمكان، بعد الاعتراف بأنّ الواجب بغيره ممكن في نفسه، وإمكانه في نفسه متقدّم على وجوبه بغيره تقدّماً عقليّاً، وإنّ العقول كلّها ممكنة ولا تستحقّ الوجود بذاتها؟

(٩٢) ثمّ العجب أنّه قال «أنّ الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات» وأورد هذا هكذا مطلقاً. وذلك محال، فإنّ العلّة المركّبة للكائنات الفاسدات كالعلّة في المفارقات فيما يرجع إلى الوجوب بوجوب العلّة. والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلّها وانتفاء ما يوجب بطلانها، فلا تنعدم إلاّ لانعدام جزء من العلّة. والأصلح له أن كان يذكر ـ بدل العّلة مطلقاً ـ العلّة الفيّاضة من المفارقات، فإنّ الكائنات تنعدم مع بقاء علّتها المفارقة، ولكنّ انتفاءها انّما يكون لانتفاء بعض الأجزاء الأخرى للعلّة. وكان ينبغي أن يأوّل الإمكان بالقوّة القريبة التي هي الاستعداد القريب، لا أن يجحد أصل الإمكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات. وليس هذا موضع التطويل فيه، بل الغرض التنبيه على جهة الغلط.

(٩٣) ومن جملة المراوغات في دفع الأشكال قولهم «أنّ الوحدة في واجب الوجود سلبيّة، معناه أنّه لا ينقسم، وفي غيره إيجابيّة وهي مبدأ العدد، والعدد شيء وجوديّ وكذا مبدأه». فلقائل أن يقول: هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف بها أيضاً واجب الوجود، فإنّا نقول القيّوم واحد، وثانيه العقل الأوّل وثالثه كذا، ورابعه كذا. فقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ العدد، إذا أخذناه مع أعداد الوجود، فإنّه واحد منها. فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح، بل الحقّ أنّ الوحدة صفة عقليّة لا غير كما ذكرنا.

VII
حكومة «في المُثلُ الأفلاطونيّة»

(٩٤) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشّائين في إبطال مُثُل افلاطون: إنّ الصورة الإنسانيّة والفرسيّة والمائيّة والناريّة لو كانت قائمة بذاتها، لَمَا تصوّر حلول شيء ممّا يشاركها في الحقيقة في المحلّ. فإذا افتقر شيء من جزئيّاتها إلى المحلّ، فللحقيقة نفسها استدعاء المحلّ، فلا يستغني شيء منها عن المحلّ. فيقول لهم قائل: ألستم اعترفتم بأنّ صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض، حتّى قلتم أنّ الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان؟ فإذا جاز أن يحصل حقيقة الجوهريّة في الذهن وهي عرض، جاز أن يكون في العالم العقليّ الماهيّات قائمة بذاتها، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فإنّها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيّات العقليّة، كما أنّ مُثُل الماهيّات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمةً بذاتها، لأنّها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيّات الخارجة حتّى تقوم بذاتها. فلا يلزم أن يطّرد حكم الشيء في مثاله.

(٩٥) ثم حكمتم بأنّ الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره؛ وفي واجب الوجود نفسه وفي غيره عارض له زائد على الماهيّة. فيقول لكم القائل: استغناء الوجود عن ماهيّة ينضاف إليها ان كان لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا. وإن كان لأمر زائد في واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم، ويلزم منه تكثّر الجهات في واجب الوجود، وقد بين أنّه محال. وليس لكونه غير معلول، فإنّ عدم احتياجه إلى علّة إنّما كان لكونه واجباً غير ممكن. والوجوب لا يجوز أن يفسّر بسلب العلّة، فإنّه أنّما استغنى عن العلّة لوجوبه. ثمّ وجوبه ان زاد على وجوده، فقد تكثّر وعاد الكلام إلى أنّ وجوبه الزائد على الوجود ـ الذي هو صفة للموجود ـ إن كان تابعاً للموجود من حيث هو موجود ولازماً له، فليكن كذا في جميع الموجودات، وإلاّ يكون لعلّة؛ وإن كان لنفس الوجود، فالإشكال متوجّه.

فيقال: إنّ استغناءه ان كان لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا. فإن قال: إنّ وجوبه كماليّة وجوده وتماميّته وتأكّده، وكما أنّ كون هذا الشيء أشدّ أسوديّة من غيره ليس بأمر زائد على الأسوديّة ـ بل لكمال في نفس السواد غير زائد عليه ـ فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكّده وتماميّته. فقد اعترف هيهنا بجواز أن يكون للماهيّات تماميّة في ذاتها مستغنية عن المحلّ ونقص محوج إليه كما في الوجود الواجب وغيره.

(٩٦) **قاعدة** «في جواز صدور البسيط عن المركّب». يجوز أن يكون للشيء علّة مركّبة من أجزاء. واخطأ من منع أن يكون لعلّة الشيء جزءانِ معلّلاً بأنّ الحكم إذا كان وحدانيّاً، إمّا أن ينسب بكلّيّته إلى كلّ واحد، وهو محال، إذ ما ثبت بواحد لا يحتاج إلى الإثبات بالآخر؛ أو لا يكون لأحدهما أثر فيه بوجه، فليس بجزء للعلّة؛ أو ليس لكليهما أثر، فالعلّة غير مجموعهما؛ أو إن كان لكلّ واحد منهما فيه أثر، فهو مركّب لا وحدانيّ. والغلط فيه إنّما ينشأ من ظنّه أنّه إذا لم يكن لكلّ واحد منهما فيه أثر، فلا يكون كلّ واحد جزءاً؛ وذلك بيّن البطلان. فإنّ جزء العلّة للشيء الوحدانيّ لا أثر له بنفسه فيما يتعلق بذلك الشيء، بل المجموع له أثر واحد لا أنّ لكلّ واحد فيه أثراً. فليس لكلّ واحد أثر، ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع، بل المجموع له أثر، وهو نفس المعلول الوحدانيّ.

وكما أنّ جزء العلّة ـ التي هي ذات أجزاء مختلفة الحقيقة ـ لا يستقلّ باقتضاء المعلول، ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول، فكذلك الأجزاء التي تكون من نوع واحد. فإنّه إذا حرّك ألف من الناس شيئاً من الأثقال حركةً مضبوطةً بزمانها ومسافتها، لا يلزم أن يقدر واحدعلى تحريك ذلك الثقيل جزءاً من تلك الحركة، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً.

(٩٧) وما يقال أنّ الجسم إذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة قسراً؛ فإنّه ان قبلها، ففُرض أنّ قوّة مّا حرّكته زماناً ومسافةً، وحركت ذا ميلٍ في مثل تلك المسافة، فلا بدّ وأن يكون تحريكه في زمانه أقصر. فنفرض ـ بقدر ما نقص عن

زمان تحريك ذي الميل زمان عديمه ـ جسماً آخر ينقص مَيْله عن ميل ذي الميل المذكور، فتحرّك بمثل تلك القوّة في مثل مسافته. فلا شكّ أنّه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فيساوي حركتُه حركةَ عديم الميل، وهو محال.

فلقائل أن يقول: لمَ لا يجوز أن يكون الميل الضعيف ـ الذي هو جزء لميل آخر ولا نسبة له إلى كلّه معتبرة ـ لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكلّ؟ فيكون في حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقيل. والعجب أنّ هذه الحجّة ـ التي ذكروها ـ توجب للأفلاك والمحدّد مَيْلاً لأجرامها غير ما يحدث من نفوسها؛ والمستدير أوضاعه متساوية، فلا يتعيّن استحقاق جانب ولا مَيْل إلى صوب معيّن.

(٩٨) ولا يجوز أن يكون للشيء الشخصيّ علّتان، فإنّه إن كان لكلّ واحد مدخل في وجوده، فكلّ واحد جزء للعلّة لا علّة تامّة. وإن لم يكن لأحدهما مدخل، فالعلّة أحدهما. والأمر العامّ يجوز أن يكون له علل، كالحرارة مثلاً. فإنّها قد توجبها مجاورة جسم حارّ، وقد يوجبها الشعاع والحركة. وهيهنا حكومات في بعض الادراكات والمدركات نذكرها لأنّها ينتفع بها فيما بعد.

VIII
حكومة «في ابطال جسميّة الشعاع»

(٩٩) ظنّ بعض الناس أنّ الشعاع جسم وذلك باطل، إذ لو كان جسماً، لكان إذا سدّت الكوّة بغتةً، ما كان يغيب. فإن قيل: بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوءها، فسُلّم أنّ الشعاع نفسه ليس بجسمٍ. وأيضاً لو كان جسماً، لكان انعكاسه من الصلب أولى ممّا كان من الرطب، ولنقص جرم الشمس إذا فارقها، وما حصل إلاّ على زوايا قائمة لا على ما يُرى على جهات مختلفة ـ فإنّ جسماً واحداً بطبعه لا يتحرّك على جهات مختلفة ـ ولتراكم أضواء سُرُجٍ كثيرةٍ حتّى صار غلظاً ذا عمقٍ، وكلّما ازداد أعداد المضيء ازداد عمقه. وليس كذا؛ فليس ممّا ينتقل من الشمس أو من محلّ إلى محلّ، بل هو هيئة، فلا ينتقل، وعلّتها هي المضيء بواسطة جسم شفّاف كالهواء.

(١٠٠) وظنّ أنّ الشعاع هو اللون، وليس الشعاع الذي على الأسود غير سواده. قالوا: الألوان معدومة في الظلمة، وليس أنّ الظلمة ساترة، فإنّها عدميّة على ما بيّن؛ وليست الألوان إلاّ الكيفيّات الظاهرة لحاسّة البصر، والشعاع كماليّة ظهورها لا أمر زائد على اللونيّة.

فلقائل أن يقول لهم: إذا سُلّم لكم أنّ الألوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لا يلزم أن تكون نفس الشعاع، وليس تلازم الأشياء أو توقّف الأشياء بعضها على بعض يلزم منه اتّحاد الحقائق. وممّا يدلّ على أنّ الشعاع غير اللون: أنّ اللون إما أن يؤخذ عبارةً عن نفس الظهور أو عن الظهور على جهةٍ خاصةٍ؛ لا يمكن أن يؤخذ اللون عبارةً عن نفس الظهور للبصر، فإنّ الضوء ـ كما للشمس ـ ليس بنفس اللون، وهو ظاهر للبصر. وكذلك الضوء إذا غلب على بعض الأشياء السود الصقيلة ـ كالشبح ـ يغيب لونها، والظهور يتحقّق بالضوء. وإن أُخذ اللون على أنّه ليس بمجرّد الظهور بل مع تخصّص، فإمّا أن يكون نسبة الظهور إلى السواد والبياض كنسبة اللونيّة إليهما، في أنّ الظهور لا يزيد في الأعيان على نفس السواد ـ كما ذكرنا في اللونيّة ـ فليس في الأعيان إلاّ السواد والبياض ونحوهما، والظهور محمول عقليّ؛ فلا يكون ظهور البياض في الأعيان إلاّ هو، فالأتم بياضاً ينبغي أن يكون أتمّ ظهوراً، وكذا الأتمّ سواداً. وليس كذا، فإنّا إذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظلّ ندرك مشاهدة أن الثلج أتمّ بياضاً من العاج، وإنّ العاج الذي هو في الشعاع أضوء وأنور من الثلج الذي هو في الظلّ؛ فدلّ على أن الأبيضيّة غير الأنوريّة، واللون غير النور. وكذا الأتمّ سواداً إذا وضعناه في الظلّ والأنقص في الشعاع، كان الأنقص أنور، والأشدّ سواداً أنقص نوراً. وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه في الظلّ، فإنّا إذا نقلنا السواد الأتمّ إلى الشعاع والأنقص إلى الظل، يصير الأتمّ أنور مع بقاء أشدّيّته. وأمّا أن يكون الظهور في الأعيان شيئاً آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب. فيتّضح ممّا ذكرنا أنّ الشعاع غير اللون، وإن لم يتحقّق اللون دونه. وليست هذه المسئلة من مهمّاتنا؛ ولو كان الحقّ معهم فيها، ما كان يضرّنا.

IX

حكومة «في تضعيف ما قيل في الأبصار»

(١٠١) ظنّ بعض الناس أنّ الإبصار أنّما هو بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات. فإن كان هذا الشعاع عرضاً، فكيف ينتقل؟ وإن كان جسماً، فإن كان يتحرّك بالإرادة، كان لنا قبضه إلينا على وجه لا نبصر مع التحديق، وليس كذا. وإن كان يتحرّك بالطبع، فما تحرّك إلى جهات مختلفة ولكان نفوذه في المائعات التي لها لون أولى من نفوذه في الزجاجات الصافية؛ ولكان نفوذه في الخزف أيضاً أولى من الزجاج، لأنّ مسامّه أكثر؛ ولَمَا شُوهد الكواكب القريبة والبعيدة معاً، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكان الجرم يتحرّك دفعةً إلى الأفلاك، فيخرقها أو ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين. وهذه كلّها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

(١٠٢) وقال بعض أهل العلم أنّ الرؤية إنّما هو انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليديّة. فوقع عليهم إشكالات: منها أنّ الجبل إذا رأيناه مع عظمة والرؤية إنّما هي بالصورة وللصورة، فإن كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم في حدقة صغيرة؟ أجاب البعض عن هذا بأنّ الرطوبة الجليديّة تقبل القسمة إلى غير النهاية ـ كما بيّن في الأجسام ـ والجبل أيضاً صورته قابلة للقسمة إلى غير النهاية، فيجوز أن يحصل فيها. وهذا باطل، فإنّ الجبل وإن كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية ـ وكذا العين ـ إلاّ أنّ مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كلّ جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة أكبر من أجزاء العين. فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير؟

(١٠٣) وقال بعضهم أنّ النفس تستدلّ بالصورة ـ وإن كانت أصغر من المرئي ـ على أنّ مقدار صورته هذا، كم يكون أصل مقداره. وهذا باطل، فإنّ رؤية المقدار الكبير إنّما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال. وبعضهم جوّز أن يكون في مادّة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير. فألزمهم الخصم بأنّ المقدار

الذي هو للجبل، إذا انطبع في الجليديّة لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محلّ واحد، فإنّه لو كان كذا، ما بقي مشاهدة الترتيب. وإذ لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فكلّ ما يفرض جزءاً لذلك الامتداد فهو في جزء آخر من الجدليديّة. فإن استوى مقدار الجليديّة مع مقدار الصورة الامتداديّة للجبل، فلا يتصوّر مشاهدة عظمه. وإن زادت الصورة الامتداديّة على مقدار الجليديّة وقد استغرقت أجزاء الجليديّة بأجزائها فلها أجزاء وامتداد خرج عن حدّ العين. فلا يُرَى كما هو ولا يكون في محلّ. ومن أنصف، تفطّن بصعوبة انطباع الشبح. وهذه قاعدة مهمّة جدّاً فيما نحن بسبيله.

(١٠٤) **قاعدة** «في حقيقة صور المرايا». أعلم أنّ الصورة ليست في المرآة، وإلاّ ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك إليها. وأيضاً إذا لمستَ المرآة بأصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع، صادفت بين صورة أصبعك وملتقى أصبعك أيضاً وبين صورة الوجه مسافةً لا يفي بها عمق المرآة، على أنّ الصورة لو كانت فيها، لكانت في سطحها الظاهر، إذ هو المصقول منها؛ وليس كذا. وليست هي في الهواء؛ وليست هي في البصر، لما سبق من أنّها أكبر من الحدقة؛ وليست هي صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرآة كما ظنّه بعضهم، فإنّا قد أبطلنا الشعاع؛ وليست هي نفس صورتك تراها بطريق آخرفإنّك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الأعضاء. وأيضاً هي متوجّهة إلى خلاف توجّه وجهك. وأيضاً لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة، إن اتّصل بجميع الوجه رُئيَ على مقداره لا أصغر؛ وإن اتّصل ببعض الوجه أو بعض كلّ عضو منه، فما رُئيَ هيئة الوجه وكلّ أعضائه تامّةً. ولمّا أمكن أن يرى الرائي أصبعه وصورتها، فإنّ الشعاع إذا اتّصل بالأصبع واتحد، فلا يرى إلاّ الأصبع مرةً واحدةً ولا صورة؛ وليس كذا. وأيضاً لكان من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه إلى الكوكب دفعةً، فإنّ رؤية الماء وصورة الكوكب دفعةً. وإذا تبيّن أنّ الصورة ليست في المرآة، ونسبة الجليديّة إلى

المبصرات كنسبة المرآة، فحال الصورة التي فرض هؤلاء الناس فيها كحال صورة المرآة.

ثمّ أنّ البصر إذا أحسسنا به أجساماً على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلا بدّ من ارتسام صورها ـ عند هؤلاء ـ وصور المسافات التي بينها على سمت واحد، فكيف يفي به الجليديّة واقطارها؟ فسرُّ الرؤية وصور المرايا والتخيّل يأتي من بعد. وغرضنا من ذكر هذه المسائل هيهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده.

X

حكومة «في المسموعات وهي الأصوات والحروف»

(١٠٥) تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر في الصوت. فإنّ الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتئام. ثمّ من تشوّش الهواء الذي عند أُذُنه، كان ينبغي أن لا يسمع شيئاً لتشوّش التموّجات واختلافها.

والاعتذار بأنّ الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدّته، باطل. فإنه إذا تشوّش ما عند الأُذن من الهواء كلّه، لا يبقى البعض قوّة النفوذ والامتياز عن الباقي. والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما. والصوت لا يعرّف بشيء، والمحسوسات بسايطها لا تُعرَّف أصلاً. فإنّ التعريفات لا بدّ وأن تنتهي إلى معلومات لا حاجة فيها إلى التعريف، وإلاّ تسلسل إلى غير النهاية. وإذا انتهى، وليس شيء أظهر من المحسوسات حتّى ينتهي إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطريّة التي لا تعريف لها أصلاً. وأمّا مثل الوجود الذي مثّلوا به أنّه مستغن عن التعريف، فالتخبيط فيه أكثر ممّا في المحسوسات. ولا يقع الخلاف في المحسوسات من حيث إنّها محسوسة أو هي سواد أو صوت أو رائحة، وإن كان يقع الخلاف في جهات أُخرى. فبسائط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها، ولا شيء أظهر منها، وبها يعرَّف مركّباتها. فحقيقة الصوت لا تعرّف أصلاً لمن ليس له حاسّة السمع، وكذا الضوء

لمن ليس له حاسّة البصر. فإنّه بأيّ تعريف عُرّف، لا يحصل له حقيقة ذلك. وليس في محسوسات حاسّة واحدة ما يُعرَّف به محسوسُ حاسّةٍ أُخرى من حيث خصوصيّاتها. ومَن كان له حاسّة السمع والبصر، فهو مستغنٍ عن تعريف الضوء والصوت؛ بل الصوت أمر بسيط صورته في العقل كصورته في الحسّ لا غير، وحقيقته أنّه صوت فقط. وأمّا الكلام في سببه، فذلك شيء آخر: من أنّه لقلع أو قرع، وإنّ الهواء شرط، وإنّه إذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطاً بطريق آخر، فذلك بحث آخر.

(١٠٦) **فصل** «في الوحدة والكثرة». الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا إلى الأجزاء الكمّيّة ولا الحدّيّة ولا انقسام الكلّيّ إلى جزئيّاته. والواحد من وجه هو الذي لا ينقسم من ذلك الوجه. فتحفظ هكذا، وتترك التجوّزات التي هي مثل قولنا «زيد وعمرو واحد في الإنسانيّة» ويكون معناه أنّ لهما صورة في العقل نسبتهما إليها سواء.

هذا ما أردنا هيهنا، وقد انتهى به القسم الأوّل،
ولنور الأنوار حمد لا يتناهى.

القسم الثاني
في الأنوار الإلهية
ونور الأنوار ومبادىء الوجود وترتيبها

(وفيه خمس مقالات)



المقالة الأولى

في النور وحقيقته ونور الأنوار وما يصدر منه أوّلاً (وفيه فصول وضوابط)

I

فصل «في أنّ النور لا يحتاج إلى تعريف»

(١٠٧) إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف.

II

فصل «في تعريف الغني»

(١٠٨) الغني هو ما لا يتوقّف ذاته ولا كمال له على غيره؛ والفقير ما يتوقّف منه على غيره ذاته أو كمال له.

III

فصل «في النور والظلمة»

(١٠٩) الشيء ينقسم إلى نور وضوء في حقيقة نفسه وإلى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما واحد هيهنا، إذ لستُ أعني به ما يعدّ مجازيّاً ـ كالذي يُعنى به الواضح عند العقل ـ وإن كان يرجع حاصله في الأخير إلى

هذا النور. والنور ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره ـ وهو النور العارض ـ وإلى نور ليس هو هيئة لغيره ـ وهو النور المجرّد والنور المحض ـ وما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم إلى ما هو مستغنٍ عن المحلّ ـ وهو الجوهر الغاسق ـ وإلى ما هو هيئة لغيره ـ وهي الهيئة الظلمانيّة. ـ والبرزخ هو الجسم، ويرسم بأنّه هو الجوهر الذي يقصد بالإشارة. وقد شُوهد من البرازخ ما إذا زال عنه النور، بقي مظلماً. وليست الظلمة عبارة إلاّ عن عدم النور فحسب. وليس هذا من الإعدام التي يشترط فيها الإمكان، فإنّه لو فُرض العالم خلاءً أو فلكًا لا نور فيه، كان مظلماً؛ ولازمه نقص الظلمة مع عدم إمكان النور فيه. فثبت أنّ كلّ غير نور ونورانيّ مظلم. والبرزخ إذا انتفى عنه النور، فلا يحتاج في كونه مظلماً إلى شيء آخر؛ فهذه البرازخ جواهر غاسقة. بقي من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها، وشاركت هذه في البرزخيّة ما يزول عنه الضوء وفارقتّه بالضوء الدائم. فما فارقت به هذه في البرازخ تلك من النور زائد على البرزخيّة وقائم بها، فيكون نوراً عارضاً، وحامله جوهر غاسق. فكلّ برزخ هو جوهر غاسق.

(١١٠) والنور العارض المحسوس ليس بغني في نفسه، وإلاّ ما افتقر إلى الغاسق. فلمّا قام به، فهو فاقر ممكن. ووجوده ليس من الجوهر الغاسق، وإلاّ لازمه واطرد معه، وليس كذا، كيف والشيء لا يوجب أشرف من ذاته! فالمعطي لجميع الجواهر الغاسقة أنوارَها غيرُ ماهيّاتها المظلمة وهيئاتها الظلمانيّة. وستعلم أنّ أكثر الهيئات الظلمانيّة معلولة للنور، وإن كان عارضاً أيضاً؛ وهي خفيّة، كيف توجب ما ليس أخفى منها أو مثلها؟ فينبغي أن يكون مُعطى الأنوار للبرازخ غير برزخ ولا جوهر غاسق، وإلاّ دخل في هذا الحكم الذي هو على الجميع، فهو أمر خارج عن البرازخ والغواسق.

IV

فصل «في افتقار الجسم في وجوده إلى النور المجرّد»

(١١١) الغواسق البرزخيّة لها أُمور ظلمانيّة كالأشكال وغيرها وخصوصيّات

للمقدار؛ وإن لم يكن المقدار زائداً على البرزخ، إلاّ أنّ له تخصّصاً مّا ومقطعاً وحدّاً ينفرد به مقدار عن مقدار. فهذه الأشياء التي يختلف بها البرازخ؛ ليست للبرزخ بذاته، وإلاّ تشاركت فيها البرازخ؛ ولا حدود المقادير لها بذاتها، وإلاّ استوى الكلّ فيها. فله ذلك من غيره، إذ لو كان الشكل وغيره من الهيئات الظلمانيّة غنيّةً، مّا توقّف وجودها على البرزخ. والحقيقة البرزخيّة لو كانت غنيّةً بذاتها واجبةً، ما افتقرت في تحقّق وجودها إلى المخصّصات من الهيئات الظلمانيّة وغيرها. فإنّ البرازخ لو تجرّدت عن المقادير والهيئات، لم يمكن تكثّرها لعدم المميّز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصّص ذات كلّ واحد. وليس بجائز أن يقال أنّ الهيئات المميّزة لوازم للماهيّة البرزخيّة تقتضيها هي، إذ لو كان كذلك، لما اختلفت في البرازخ، وقد اختلفت.

والحدس يحكم بأنّ الجواهر الغاسقة الميّتة ليس وجود بعضها عن بعض، إذ لا أولويّة بحسب الحقيقة البرزخيّة الميّتة. وستعلم من طرائق أُخرى أنّ البرزخ لا يُوجد البرزخ. والبرزخ وهيئاته الظلمانيّة والنوريّة، لمّا لم يكن وجود شيء منها عن شيء على سبيل الدور ـ لامتناع توقّف شيء على ما يتوقّف عليه، فيُوجد موجده فيتقدّم على موجده ونفسه وهو محال، ـ وإذا لم تكن غنيّةً لذاتها، فكلّها فاقرة إلى غير جوهر غاسق وهيئة نوريّة وظلمانيّة، فيكون نوراً مجرّداً. والجوهر الغاسق جوهريّته عقليّة وغاسقيّته عدميّة؛ فلا يُوجَد من حيث هو كذا، بل هو في الأعيان مع الخصوصيّات.

(١١٢) **ضابط** «في أنّ النور المجرّد لا يكون مشاراً إليه بالحسّ». ولمّا علمتَ أنّ كلّ نور مشار إليه فهو نور عارض، فإن كان نور محض، فلا يشار إليه ولا يحل جسماً، ولا يكون له جهة أصلاً.

(١١٣) **ضابط** «في أنّ كلّ ما هو نور لنفسه فهو نور مجرّد». النور العارض ليس نوراً لنفسه، إذ وجوده لغيره، فلا يكون إلاّ نوراً لغيره. فالنور المحض المجرّد نور لنفسه، وكلّ نور لنفسه نور محض مجرّد.

V

فصل إجماليّ «في أنّ مَن يدرك ذاته فهو نور مجرّد»

(١١٤) كلّ من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته عنده؛ وليس هيئة ظلمانيّة في الغير، إذ الهيئة النوريّة أيضاً ليست نوراً لذاتها فضلاً عن الظلمانيّة. فهو نور محض مجرد لا يشار إليه.

VI

فصل تفصيليّ «فيما ذكرناه أيضاً»

(١١٥) هو أنّ الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثالٍ لذاته في ذاته، فإنّ علمه أن كان بمثالٍ ومثال الأنائيّة ليس هي ـ فهو بالنسبة إليها هو والمدرَك هو المثال حينئذ، ـ فيلزم أن يكون إدراك الانائيّة هو بعينه إدراك ما هو هو، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها، وهو محال ـ بخلاف الخارجيّات، فإنّ المثال وما له ذلك كلاهما هو ـ وأيضاً إن كان بمثال، أن لم يعلم أنّه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه؛ وإن علم أنّه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال. وكيف ما كان، لا يتصوّر أن يعلم الشيء نفسه بأمرٍ زائدٍ على نفسه، فإنّه يكون صفة له. فإذا حكم أنّ كلّ صفة زائدة على ذاته ـ كانت علماً أو غيره ـ فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها. فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة.

(١١٦) وأنتَ لا تغيب عن ذاتك وعن إدراكك لها، وإذ ليس يمكن أن يكون الإدراك بصورة أو زائد، فلا تحتاج في إدراكك لذاتك إلى غير ذاتك الظاهرة لنفسها أو الغير الغائبة عن نفسها. فيجب أن يكون إدراكها لها لنفسها كما هي، وأن لا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك. وما تغيب ذاتك عنه، كالأعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيئات الظلمانيّة والنوريّة، ليست من المدرِك منك، فليس المدرِك منك بعضوٍ ولا أمر برزخيّ وإلاّ ما غِبتَ عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمرّ لا يزول.

والجوهرية إذا كانت كمال ماهيّتها أو تؤخذ عبارةً عن سلب الموضوع أو المحلّ، ليست بأمرٍ مستقلٍّ يكون ذاتك نفسها هي. وإن أُخذت الجوهريّة معنًى مجهولاً وأدركتَ ذاتك لا بأمر زائد إدراكاً مستمرّاً، فليست الجوهريّة الغائبة عنك كلَّ ذاتك ولا جزء ذاتك. فإذا تفحّصتَ، فلا تجد ما أنتَ به أنتَ إلاّ شيئاً مدرِكاً لذاته وهو «أنائيّتك». وفيه شاركك كلّ من أدرك ذاته وأنائيّته. فالمُدركيّة إذن ليست بصفة ولا أمر زائد، كيف ما كان. وليست جزءاً لأنائيّتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولاً حينئذ: إذا كان وراء المدركيّة والشاعرية، فيكون مجهولاً، ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها. فتبيّن من هذا الطريق أنّ الشيئيّة ليست بزائدة أيضاً على الشاعر؛ فهو الظاهر لنفسه، ولا خصوص معه حتّى يكون الظهور حالاً له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نوراً محضاً. ومُدركيّتك لأشياء أُخرى تابع لذاتك، واستعداد المُدركِيّة عرضيّ لذاتك. وإن فرضت ذاتك أنيّةً تدرك نفسها، فيتقدّم نفسها على الإدراك، فتكون مجهولة، وهو محال؛ فليس إلاّ ما قلنا. وإذا أردتَ أن يكون للنور عندك.

(١١٧) **ضابط**، فليكُن أنّ النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المُظهِرُ لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كلّ ما يكون الظهور زائداً على حقيقته. والأنوار العارضة أيضاً ليس ظهورها لأمر زائد عليها، فتكون في نفسها خفيّةً، بل ظهورها إنّما هو لحقيقة نفسها. وليس أنّ النور يحصل ثمّ يلزمه الظهور، فيكون في حدّ نفسه ليس بنور، فيُظهره شيء آخر؛ بل هو ظاهر وظهوره نوريّته. وليس كما يتوهّم فيقال «نور الشمس يُظهره أبصارنا» بل ظهوره هو نوريّته، ولو عدم الناس كلّهم وجميع ذوات الحسّ، لم يبطل نوريّته.

(١١٨) عبارة أُخرى: ليس لك أن تقول «أنيّتي شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفيّاً في نفسه» بل هي نفس الظهور والنوريّة. وقد علمتَ أنّ الشيئيّة من المحمولات والصفات العقليّة، وكذا كون الشيء حقيقةً وماهيّةً، وعدم الغيبة أمر

سلبيّ لا يكون ماهيّتك؛ فلم يبق إلاّ الظهور والنوريّة. فكلّ مَن أدرك ذاته، فهو نور محض، وكلّ نور محضٍ ظاهر لذاته ومدرِك لذاته. هذا إحدى الطرائق.

(١١٩) **حكومة** «في أنّ إدراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرّده عن المادّة كما هو مذهب المشّائين». ونزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجرّداً عن البرازخ والموادّ، لم يلزم إلاّ أن يكون طعماً لنفسه لا غير. والنور إذا فُرض تجرّده، يكون نوراً لنفسه؛ فيلزم أن يكون ظاهراً لنفسه وهو الإدراك، ولا يلزم أن يكون الطعم عند التجرّد ظاهراً لنفسه، بل طعماً لنفسه فحسب. ولو كفى في كون الشيء شاعراً بنفسه تجرّده عن الهيولى والبرازخ ـ كما هو مذهب المشّائين ـ لكانت الهيولى التي أثبتوها شاعرةً بنفسها، إذ ليست هي هيئة لغيرها بل ماهيّتها لها، وهي مجرّدة عن هيولى أُخرى ـ إذ لا هيولى للهيولى ـ ولا تغيب عن نفسها، إن عُني بالغيبة بُعدها عن نفسها؛ وإن عُنى بعدم الغيبة الشعور، فلم يرجع الشعور في المفارقات إلى عدم الغيبة، بل عدم الغيبة كناية وتجوّز عن الشعور على هذا التقدير. وكان عند المشّائين كون الشيء مجرّداً عن المادّة غير غائب عن ذاته هو إدراكه. والمادّة نفسها كما قالوا خصوصها أنّما يحصل بالهيئات، فهب أنّ الهيئات منعتها المادّة، فالمادّة ما الذي منعها؟ واعترفوا بأنّ الهيولى ليس لها تخصّص إلاّ بالهيئات التي سمّوها صوراً. والصور إذا حصلت فينا، أدركناها؛ وليست الهيولى في نفسها إلاّ شيئاً ما مطلقاً أو جوهراً ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا. فلا شيء في حدّ نفسه أتمّ بساطة من الهيولي سيّما أنّ جوهريّتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلمَ ما أدركتْ ذاتها لهذا التجرّد عن الحوامل والأجزاء؟ ولِمَ ما أدركت الصور التي فيها على أنّا بيّنّا حال الجوهريّة والشيئيّة وأنّ أمثالهما اعتبارات عقليّة؟

(١٢٠) ثمّ قال هؤلاء أنّ مبدع الكلّ ليس إلا مجرّد الوجود. وإذا بُحث عن الهيولى على مذهبهم، رجع حاصلها إلى نفس الوجود، إذ التخصّص انّما هو بالهيئات الجوهريّة كما سبقت. وليس شيء هو نفس الماهيّة مطلقاً، بل يثبت

خصوص، فيقال أنّه ماهيّة أو موجود. والهيولى لا تبقى إلاّ ماهيّةً مّا أو وجوداً ما؛ فافتقارها إلى الصور إن كان لنفس كونها موجوداً ما، فكان واجب الوجود كذا، تعالى أن يكون هكذا! وإذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والأشياء لمثل هذه البساطة، فكان يجب أيضاً في الهيولى، لأنها موجود فحسب، وبطلان هذه الأقاويل ظاهر. فثبت أنّ الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس. وإذا فرض النور العارض مجرّداً، كان ظاهراً في نفسه لنفسه. فما حقيقته أنّه الظاهر في نفسه لنفسه، حقيقته حقيقة النور المفروض مجرّداً، فأنّ «الهو هو» ينعكس رأساً برأسٍ.

VII

فصل «في الأنوار وأقسامها»

(١٢١) النور ينقسم إلى نور في نفسه لنفسه، وإلى نور في نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفتَ أنّه نور لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه وأن كان نوراً في نفسه، لأنّ وجوده لغيره. والجوهر الغاسق ليس بظاهر في نفسه ولا لنفسه على ما عرفت. والحيوة هي أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه، والحيُّ هو الدرّاك الفعّال. فالإدراك عرفتَه. والفعل أيضاً للنور ظاهر، وهو فيّاض بالذات. فالنور المحض حيّ، وكلّ حيّ فهو نور محض. والغاسق أن أدرك ذاته، كان نوراً لذاته، فلم يكن جوهراً غاسقاً. وإن اقتضى البرزخ أو غاسق مّا من حيث هو كذا الحيوةَ والعلم، لكان يجب على مشاركه ذلك، وليس كذا. وإن فُرض للجوهر الغاسق حيوة وعلم لهيئةٍ زائدة، كان على ما سبق. وأيضاً لا شكّ أنّ الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فإنّه غاسق في نفسه؛ كيف يظهر له شيء إذ لا بدّ لِمَن يظهر له شيء أن يكون لنفسه ظهور في نفسه؟ فإنّه لا يشعر بغيره مَن لا شعور له بذاته.

فلمّا لم يكن البرزخ ظاهراً لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لمّا لم يكن وجودها إلاّ لغيرها، لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم بنفسه، بل القائم منهما هو البرزخ. فإن كان

شيء مّا مدرِكاً منهما لذاته، فلا يكون إلاّ ما له ذاته منهما وهو البرزخ. فإنّ البرزخ والهيئة شيئان لا شيء واحد، ودريتَ أنّه غير ظاهر في نفسه.

(١٢٢) إيضاح آخر. نقول: يجوز أن يكون شيء يُظهر الشيء لغيره ـ كالنور العارض للمحلّ ـ وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. وإذا كان شيء أظهر أمراً لغيره، ينبغي أن يكون ذلك الغير ظاهراً لنفسه حتّى يظهر عنده أمر مّا. وإذا تقرّر هذا، فنقول: لا يجوز أن يكون أمر يُظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على أن يصير به الشيء ظاهراً عند نفسه، إذ لا أقرب من نفسه إلى نفسه وقد خفى نفسه على نفسه، وخفاء نفسه على نفسه لنفسه شيء مّا أبداً. كيف ويستدعي إظهار غيره نفسه لنفسه أن يكون نفسه ظاهرةً لنفسه قبل ذلك؟ والبرزخ خفيّ لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شيء.

(١٢٣) وأيضاً من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء، لأظهره النور وكان كلّ برزخ استنار ظاهراً لنفسه، فكان حيّاً. وليس كذا. وأيّ خصوص يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانيّة، لا يوجب أن يُظهره نور عند نفسه. وتقرّر من جهة أُخرى أنّ ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة مّا ولا جوهر غاسق مّا.

(١٢٤) **قاعدة** «في أنّ الجسم لا يوجد جسماً». وإذا دريتَ أنّك في نفسك نور مجرّد ولستَ تقوى على إيجاد برزخ، فإذا كان من النور الجوهري الحيّ الفاعل ما يقصر عن إيجاد البرزخ، فالأولى أن يقصر البرزخ الميّت عن إيجاد البرزخ.

VIII

فصل «في أن اختلاف الأنوار المجرّدة العقليّة هو بالكمال والنقص لا بالنوع»

(١٢٥) النور كلّه في نفسه لا يختلف حقيقته إلاّ بالكمال والنقصان وبأمور خارجة، فإنّه كان له جزءان وكلّ واحد غير نور في نفسه، كان جوهراً غاسقاً أو هيئة ظلمانيّة، فالمجموع لا يكون نوراً في نفسه. وإن كان أحدهما نوراً والآخر غير

نور، فليس له مدخل في الحقيقة النوريّة، وهي أحدهما. وستعرف الفارق بين الأنوار على التفصيل.

(١٢٦) **فصل**. ومن طريق آخر نقول: الأنوار المجرّدة لا تختلف في الحقيقة، وإلاّ أن اختلفت حقائقها، كان كلّ نور مجرّد فيه النوريّة وغيرها. وذاك الغير إمّا أن يكون هيئة في النور المجرد، أو النور المجرّد هيئة فيه، أو كل واحد منهما قائم بذاته. فإن كان هو هيئة في النور المجرّد، فهو خارج عن حقيقته، إذ هيئة الشيء لا تحصل فيه إلاّ بعد تحقّقه ماهيّةً مستقلّةً في العقل؛ فالحقيقة لا تختلف به. وإن كان النور المجرّد هيئةً فيه، فليس بنور مجرّد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض وقد فُرض نوراً مجرّداً، وهو محال. وإن كان كلّ واحد منهما قائماً بذاته، فليس أحدهما محلّ الآخر ولا الشريك في المحلّ، وليسا ببرزخَين ليمتزجا أو ليتّصلا، فلا تعلّق لأحدهما بالآخر. فالأنوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق.

(١٢٧) إيضاح آخر: إذا تبيّن أنّ أنائيّتك نور مجرّد ومُدرك لنفسه والأنوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق، فيجب أن يكون الكلّ مدركاً لذاته، إذ ما يجب على شيء يجب على مشاركة في الحقيقة. هذا طريق آخر. وإذا علمتَ ما سبق أوّلاً، استغنيتَ عن هذه الوجوه.

(١٢٨) **قاعدة** «في أنّ مُوجد البرازخ مدرك لذاته». فلمّا كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نوراً مجرداً، فهو حتّى مدرك لذاته، لأنّه نور لنفسه.

IX
فصل «في نور الأنوار»

(١٢٩) النور المجرّد إذا كان فاقراً في ماهيّته، فاحتياجه لا يكون إلى الجوهر الغاسق الميّت، إذ لا يصلح هو لأن يُوجد أشرف وأتمّ منه لا في جهة؛ وأنّى يفيد الغاسق النورَ؟ فإن كان النور المجرّد فاقراً في تحقّقه، فإلى نور قائم. ثمّ لا يذهب الأنوار القائمة المترتّبة سلسلتها إلى غير النهاية، لما عرفتَ من البرهان الموجب للنهاية في المترتّبات المجتمعة. فيجب أن ينتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ

وهيئاتها إلى نور ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيّوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القهّار، وهو الغنيّ المطلق، إذ ليس وراءه شيء آخر.

ولا يتصوّر وجود نورَين مجردَين غنيين، فإنّهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى؛ ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، ولا بأمر يفرض أنّه لازم للحقيقة إذ يشتركان فيه، ولا بعارض غريب كان ظلمانيّاً أو نورانيّاً، فإنه ليس وراءهما مخصّص. وإن خصّص أحدهما نفسه أو صاحبَه، فيكونان قبل التخصّص متعيّنَين لا بالمخصّص، ولا يتصوّر التعيّن والأثنينيّة إلاّ بمخصّص.

فالنور المجرّد الغنيّ واحد وهو نور الأنوار، وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده، فلا ندّ له ولا مثل له. وهو القاهر لكلّ شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء إذ كلّ قهر وقوّة وكمال مستفاد منه. ولا يمكن على نور الأنوار العدم، فإنه لو كان ممكن العدم، لكان ممكن الوجود، ولم يترجّح تحققه من نفسه على ما دريت، بل بمرجّح، فلم يكن بغنيّ حقاً، فيحتاج إلى غنيّ مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهي السلسلة.

(١٣٠) وأيضاً من طريق آخر: الشيء لا يقتضي عدم نفسه، وإلاّ ما تحقّق. ونور الأنوار وحداتيّ لا شرط له في ذاته، وما سواه تابع له. وإذ لا شرط له ولا مضادّ له، فلا مُبطل له؛ فهو قيّوم دائم. ولا يلحق نور الأنوار هيئة مّا نوريّة كانت أو ظلمانيّة، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه.

(١٣١) أمّا إجمالاً: فلأنّ الهيئة الظلمانيّة لو كانت فيه، للزم أن يكون له في حقيقة نفسه جهة ظلمانيّة توجبها، فيتركّب، فليس بنور محض. والهيئة النوريّة لا تكون إلاّ فيما يزداد بها نوراً؛ فنور الأنوار ان استنار بهيئة، فكان ذاته الغنيّة مستنيرةً بالنور الفاقر العارض الذي أوجبه هو بنفسه، إذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئةً نوريّة، وهو محال.

(١٣٢) إجمال آخر: هو أنّ المنير أنور من المستنير من جهة إعطاء ذلك النور، فيكون ذاته أنور من ذاته، وذلك ممتنع.

(١٣٣) طريق آخر تفصيليّ: هو أنور الأنوار لو أوجب لنفسه هيئة، لفعل وقبل. وجهة الفعل غير جهة القبول، ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول، لكان كلّ قابل لما قبل فاعلاً، وكلّ فاعلٍ لما فعل قابلاً بنفس الفعل؛ وليس كذا. فيلزم أن يكون فيه جهتان: جهة تقتضي الفعل وجهة تقتضي القبول. ولا يتسلسل إلى غير النهاية، فينتهي إلى جهتَين في ذاته.

(١٣٤) ثمّ الجهتان ليس كلّ واحد منهما نوراً غنيّاً إذ لا نورَين غنيَّين لما عرفتَ، ولا أحدهما نور غنيّ والآخر نور فقير، لأن الفقير إن كان هيئةً فيه، فيعود الكلام إليه؛ وإن لم يكن هيئة، فهو مستقل، فلا يكون فيه، وقد فُرض جهةً في ذاته، وذلك ممتنع. ولا أن يكون أحدهما نوراً والآخر هيئة ظلمانيّة، لأنّه يعود هذا الكلام بعينه أيضاً. ولا أن يكون أحدهما جوهراً غاسقاً والآخر نوراً مجرّداً، فيكون كلّ واحدٍ غير متعلّق بالآخر، فلا يكون في ذات نور الأنوار أيضاً. فثبت أنّ نور الأنوار مجرّد عمّا سواه، ولا ينضمّ إليه شيء مّا، ولا يتصوّر أن يكون أبهى منه.

ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه إلى كون ذاته ظاهرةً لذاته، وهو النوريّة المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الأنوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك في كلّ نور مجرّد.

المقالة الثانية

في ترتيب الوجود
(وفيها فصول)

I

فصل «في أنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد»

(١٣٥) لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصير مركّبة ممّا يوجب النور ويوجب الظلمة، وقد تبيّن لك استحالته، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة؛ وأيضاً النور من حيث هو نور إن اقتضى، فلا يقتضي غير النور؛ ولا يحصل منه نورانِ، فإنّ أحدهما غير الآخر، فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر، ففيه جهتان وقد بيّنّا امتناعهما. وهذا يكفي في حصول كلّ شيئين منه كيف كانا. وفي التفصيل نقول: لا بدّ من فارق بين الاثنين. ثمّ يعود الكلام إلى ما به الاشتراك والافتراق بينهما، فيلزم جهتان في ذاته وهو محال.

II

فصل «في أنّ أوّل صادر من نور الأنوار نور مجرّد واحد»

(١٣٦) وان فُرض وجود ظلمة، فلا يحصل منه معها نور، وإلاّ تعدّدت جهاته على ما سبق. والأنوار المجرّدة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة؛ فلو صدر منه

ظلمة، لكانت واحدةً، وما وجد غيرها من الأنوار والظلمة، والوجود يشهد ببطلانه. فنور الأنوار لمّا لم يتصوّر أن يحصل به على وحدته كثرة، ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورَين، فأوّل ما يحصل منه نور مجرّد واحد. ثمّ لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانيّة مستفادة من نور الأنوار، فيتعدّد جهات نور الأنوار مع ما بُرهن من أنّ الأنوار سيّما المجرّدة غير مختلفة الحقائق. فإذاً التمييز بين نور الأنوار وبين النور الأوّل الذي حصل منه، ليس إلاّ بالكمال والنقص، وكما أنّ في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال، فالأنوار المجرّدة حكمها كذا. والأنوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتّحد القابل واستعداده كحائط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج، أو ما ينعكس من الزجاج على الأرض من شعاع الشمس، وبيّن أنّ الأرض يقبل من الشمس أتمّ ممّا انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج، ولا يخفي أنّ التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس إلاّ لتفاوت المفيدين هيهنا. وقد يكون الفاعل واحداً ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل، كما يقع من شعاع الشمس على البلّور والشبح والأرض، فإنّ الذي يقبل البلّور أو الشبح مثلاً أتمّ. والنور المجرّد لا قابل له؛ فما وراء نور الأنوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله. وكمال نور الأنوار لا علّة له، بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص.

(١٣٧) سؤال: الماهيّة النوريّة من حيث هي لا تقتضي الكمال، فتخصّصها بنور النور ممكن معلول؟

جواب: هي كلّيّة ذهنيّةً لا تتخصّص نفسها بخارج، وما في العين شيء واحد، ليس أصل وكمال، وللذهنيّ اعتبارات لا تتصوّر على العينيّ.

(١٣٨) وما قيل «أنّ القائم بذاته لا يقبل الكمال والنقص» تحكّم قد سبقت الإشارة إليه. بلى الأنوار العارضة على الأنوار المجرّدة ـ التي سنشير إليها ـ يكون التفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل والقابل. فثبت أنّ أوّل حاصل بنور الأنوار

واحد، وهو النور الأقرب والنور العظيم، وربّما سمّاه بعض الفهلويّة «بَهْمَن» فالنور الأقرب فقير في نفسه غنيّ بالأوّل. ووجود نور من نور الأنوار ليس بأنّ ينفصل منه شيء، فقد علمت أنّ الانفصال والاتّصال من خواصّ الإجرام، وتعالى نور الأنوار عن ذلك؛ ولا بأن ينتقل عنه شيء، إذ الهيئات لا تنتقل، وعلمت استحالة الهيئات على نورا الأنوار. وقد ذكرنا لك فصلاً يتضمنّ أنّ الشعاع من الشمس ليس إلاّ على أنّه موجود به فحسب، فهكذا ينبغي أنّ تعرف في كلّ نور شارق عارض أو مجرّد، ولا تتوهّم فيه نقل عرضٍ أو انفصال جسمٍ.

III

فصل في أحكام البرازخ

(١٣٩) اعلم أنّ للإشارات في جميع الجوانب غايات، وإنّه إنّ لم يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك ـ وقد تبيّن لك تناهي المترتّبات المجتمعة الجرميّة وغيرها ـ لكانت الحركة والإشارة عند عبورها وخروجها عن جميع الأجسام واقعة إلى لا شيء، والعدم لا يتصوّر الإشارة إليه. وسواء كان محيطاً بالكلّ قابلاً للانفصال أو برازخ كثيرة متألّفة، فإن كلّ واحد من هذه البرازخ ـ وإن فرض أنّه غير ممكن أن تنفصل ـ فلا بدّ من أن تكون مؤتلفة، فيمكن تأليفها وانقسامها، فيقع الحركة إلى شيء ولا صوب، وهو محال. والمختلفات لا بدّ من حصول أفرادها أوّلاً حتّى تتركّب، والبسيط يجعل جسماً واحداً دفعةً، ثمّ يتجزّى أن كان ممّا يقبل ذلك؛ فلا بدّ من المحيط الغير المنفصل الواحد المتشابه ما يفرض له أجزاء في الوهم. ولا يحصل منه نفسه جهتان مختلفتان، فإنّه واحد متشابه لا يحصل من نفسه إلاّ جهة واحدة وهو العلو، وكلّ ما قرب منه فهو العالي. فإذاً لا يكون الأسفل إلاّ في غاية البعد عنه، وهو المركز، وهذا هو البرزخ المحيط.

(١٤٠) وممّا يدلّ على أنّ ما منه الجهة ـ المفروض أنّه هو لا غير ـ لا ينقسم، إن المتحرّك إلى فوق لو قسمه، فإمّا أن يتحرّك بعد عبور أقرب جزأيه إلى فوق، وحينئذ لا يكون الفوق إلاّ الجزء الأبعد؛ أو يتحرّك من فوق، فلا يكون جهة

الفوق إلاّ من الجزء الأقرب. فعلى التقديرَين يصير جملة ما يفرض جهةً جزؤه هو الجهة، فيكون الجزء الآخر لا مدخل له. وكلامنا في عين ما منه الجهة الذي لا نأخذه معه ما لا مدخل له في الجهة. وليس هذا كالسفل المتعيّن بمركزيّة المحدّد، إذا وصل المتحرّك إلى غايته صار لحصّة حجمه من الكلّ له السفليّة القسوة بذاته. وكلّ شيء نسب إلى مكان بأنّه فيه، يكون مكانه غيره وغير أجزائه، ويصحّ تبدل أجزائه بالنسبة إلى أجزاء ما فرض مكاناً له، إن لم يكن الانتقال بالكلّيّة كما في الأفلاك، أو النقل بالكلّيّة كما في غيرها. فإذن المكان هو باطن حاويه الأقرب، وما لا حاوي له لا مكان له.

IV

فصل «في بيان أنّ حركات الأفلاك إراديّة وفي كيفيّة صدور الكثرة عن نور الأنوار»

(١٤١) البرزخ الميّت لا يدور بنفسه؛ فإن كلّ ما له مقصد يقصده ويصل إليه ويفارقه بنفسه، فليس بميّت، إذ الموات إذا قصد بنفسه طبعاً إلى شيء لا يفارق مطلوبه، فإنّه يلزم منه أنّ يكون طالباً بالطبع لما يهرب عنه طبعاً، وهو محالّ. والبرازخ العلويّة كلّ نقطة تقصدها، تفارقها. ولا قاسر لها، إذ لا سلطنة للسافل على العالي. وليس بعضها مزاحماً للبعض، إذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللّذَين كلّ واحد منهما لا يفارق موضعه؛ كيف ولها حركات مختلفة ويشارك الكلّ في حركة يوميّة؟ وليست الحركة اليوميّة قسريّة، فإنّ القسريّة لا تمكن من حركة أُخرى ولا يتحرّك الجسم في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته، فلا بدّ وأنّ يكون شيء من حركات الأفلاك بالعرض وشيء منها بالذات، كالمارّ في السفينة على خلاف حركتها، فيقبل أحدَهما بذاته، والآخر بتوسّط ما هو فيه. فلا يكون الحركة اليوميّة ـ التي اشترك فيها جميع البرازخ السماويّة ـ إلاّ من محيط، ولكلّ واحد حركةً أُخرى. ومُحرّك كلّ واحد من هذه البرازخ حيّ بذاته، فيكون نوراً مجرّداً. ويلوح لك من هذا أيضاً أنّ البرازخ مقهورة للأنوار، والأفلاك آمنة من

الفساد والشهوات والغضب، فليست الحركة لمراد برزخيّ، فتكون لمقصد نوريّ. والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة، فلا بدّ لها من برازخ كثيرة، وكلّ هذه غير غنيّة بل مفتقرة في تحقّقها وكمالاتها إلى نور مجرّد.

(١٤٢) ولمّا لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب وليس في النور الأقرب أيضاً جهات كثيرة ـ فإنّه يرجع الكثرة فيه إلى كثرة جهات ما يقتضيه فيفضي إلى تكثّر نور النور وهو محال ـ وفي البرازخ كثرة ـ فإن حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور، لوقف الوجود عنده. وليس كذا، إذ في البرازخ كثرة وفي الأنوار المدبّرة. وإن حصل من النور الأقرب أيضاً نور مجرّد وهكذا من هذا النور نور مجرّد آخر، فلم يتأدّ إلى البرازخ. ثمّ ما دام كلّ واحد نوراً، فمن حيث نوريّته لا يحصل منه الجوهر الغاسق، فلا بدّ وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرّد، فإنّ له فقراً في نفسه وغني بالأوّل. فله تعقل فقره، وهو هيئة ظلمانيّة له. وهو يشاهد نور الأنوار، ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار، إذ الحجاب إنّما يكون في البرازخ والغواسق والأبعاد، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا للأنوار المجرّدة بالكلّيّة. فبما يشاهد من نور النور، يستغسق ويستظلم نفسه بالقياس إليه، فإن النور الأتمّ يقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه، يحصل منه ظلّ هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرّد آخر. فالبرزخ ظلّه والنور القائم ضوء منه، وظلّه أنّما هو لظلمة فقره. ولسنا نعني بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته هيهنا.

(١٤٣) **قاعدة** «في كيفيّة التكثّر». النور السافل إذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب، يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه، فالنور الأقرب يشرق عليه شعاع من نور الأنوار. فإن قيل: يلزم أن يتكثّر جهة نور الأنوار بإعطاء الوجود والإشراق، يقال: الممتنع الموجب للتكثّر إنّما هو أن يوجد شيئان عنه عن مجرّد

ذاته، وليس هيهنا كذا. إمّا وجود النور الأقرب، فلذاته فحسب. وإمّا شروق نوره عليه، فلصلوح القابل وعشقه إليه وعدم الحجاب، فهيهنا جهات كثيرة وعلّة قابليّة وشرائط. والشيء الواحد يجوز أن يحصل منه لاختلاف أحوال القوابل وتعدّدها أشياء متعدّدة مختلفة.

(١٤٤) **قاعدة** «في وجود نور الأنوار» الجود إفاده ما ينبغي لا لعوض، فالطالب لحمد وثواب معامل، وكذا المتخلّص عن مذمّة ونحوها. فلا شيء أشدّ جوداً ممّن هو نور في حقيقة نفسه، وهو متجلٍّ وفياضّ لذاته على كلّ قابل. والملك الحقّ هو مَن له ذات كلّ شيء، وليست ذاته لشيء، وهو نور الأنوار.

(١٤٥) **قاعدة** «في المشاهدة». لمّا علمتَ أنّ الإبصار ليس بانطباع صورة المرئيّ في العين، وليس بخروج شيء من البصر، فليس إلاّ بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير. وأمّا الخيال والمثل في المرايا فسيأتي حالها، فإنّ لها خطباً آخر. وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمُبصر. فإنّ القرب المفرط إنمّا منع الرؤية، لأنّ الاستنارة أو النوريّة شرط للمرئيّ، فلا بدّ من النورَين: نور باصر ونور مُبصر. والجفن لدى الغموض لا يتصوّر استنارته بالأنوار الخارجة، وليس لنور البصر من القوّة النوريّة ما ينوّره، فلا يرى لعدم الاستنارة. وكذا كلّ قرب مفرط. والبعد المفرط في حكم الحجاب لقلّة المقابلة. فالمستنير أو النور كلّما كان أقرب، كان أولى بالمشاهدة ما بقي نوراً أو مستنيراً.

(١٤٦) **قاعدة أُخرى إشراقيّة** «في أنّ مشاهدة النور غير إشراق شعاع ذاك النور على من يشاهده». أعلم أنّ لعينك مشاهدة وشروق شعاع. وشروق الشعاع عليها غير المشاهدة، فإنّ الشعاع يقع عليها حيث هي، والمشاهدة للشمس لا تكون إلاّ مباينةً للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس، كما سبقت الإشارة إليه. ولو كان الجفن نوريّاً أو كانت الشمس في القرب مثل الجفن، لزاد الشعاع والمشاهدة أيضاً.

V

فصل «في أنّ لكلّ نورٍ عالٍ قهراً بالنسبة إلى النور السافل وللسافل محبّة بالنسبة إلى العالي»

(١٤٧) النور السافل لا يحيط بالنور العالي، فإنّ النور العالي يقهره، أمّا ليس لا يشاهده. والأنوار إذا تكثّرت، فللعالي على السافل قهر، وللسافل إلى العالي شوق وعشق. فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه، ولا يعشق هو غيره، ويعشق هو نفسه، لأنّ كماله ظاهر له وهو أجمل الأشياء وأكملها، وظهوره لنفسه أشدّ من كلّ ظهور لشيء بالقياس إلى غيره ونفسه. وليست اللذّة إلاّ الشعور بالكمال الحاصل من حيث أنّه كمال وحاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذّ. وكلّ لذّة للاّذّ أنّما هي بقدر كماله وإدراكه لكماله، ولا أكمل ولا أجمل من نور الأنوار، ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا ألذّ منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

وفي سنخ النور الناقص عشق إلى النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الأنوار لذاته على ذاته، فلا يزداد لذّته وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نوريّة غيره إليه، فلا يقاس لذّة غيره عشق غيره إلى لذّته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الأشياء وتلذّذها بغيره إلى عشقها وتلذّذها به. فانتظم الوجود كلّه من المحبّة والقهر، وسيأتيك تتمّة هذا. والأنوار المجرّدة إذا تكثرت، يلزمها النظام الأتمّ.

VI

فصل «في أنّ محبّة كلّ نور سافل لنفسه مقهورة في محبّته للنور العالي»

(١٤٨) فللنور الأقرب مشاهدة لنور الأنوار وشروق منه عليه، ومحبّة له ولنفسه، ومحبّته لنفسه مقهورة في قهر محبّة نور الأنوار.

VII

فصل «في أنّ إشراق النور المجردّ ليس بانفصال شيء منه»

(١٤٩) إشراق نور النور على الأنوار المجرّدة ليس بانفصال شيء منه كما تبيّن لك، بل هو نور شعاعيّ يحصل منه في النور المجرّد على مثال ما مرّ في الشمس على ما يقبل منها. والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال. فالنور الحاصل في النور المجرّد من نور الأنوار هو الذي نخصّصه باسم «النور السائح» وهو نور عارض. والنور العارض ينقسم إلى ما يكون في الأجسام، ومنه ما يكون في الأنوار المجرّدة.

VIII

فصل «في كيفيّة صدور الكثرة عن الواحد الأحد وترتيبها»

(١٥٠) النور الأقرب لمّا حصل منه برزخ ونور مجرّد، ومن هذا نور مجرّد آخر وبرزخ، فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصريّ، وتعلم أنّ الأنوار المترتّبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهي الترتيب إلى نور لا يحصل منه نور مجرّد آخر. وإذا صادفنا في كلّ برزخ من الأثيريّات كوكباً، وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها، فلا بدّ لهذه الأشياء من أعداد وجهات لا تنحصر عندنا. فعُلم أنّ كرة الثوابت لا تحصل من النور الأقرب، إذ لا يفي جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة. فهو أن كان من أحد من العوالي، فليس فيه جهات كثيرة سيّما على رأي من جعل في كلّ عقل جهة وجوب وإمكان لا غير. وإن كان من السوافل، فكيف يتصوّر أن يكون أكبر من برازخ العوالي وفوقها، وكواكبه أكثر من كواكبها؟ ويؤدّي إلى المحالات. فلا يستمرّ على هذا الترتيب الذي ذكره المشّاؤون. وكلّ كوكب في كرة الثوابت له تخصّص لا بدّ له من اقتضاء ومقتضٍ يتخصّص به.

(١٥١) فإذن الأنوار القاهرة ـ وهو المجرّدات عن البرازخ وعلائقها ـ أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين. ومنها: ما لا يحصل منه برزخ مستقلّ، فإنّ البرازخ

المستقلّة أعدادها أقلّ من عدد الكواكب، وهي مترتّبة. فيحصل من النور الأقرب ثانٍ، ومن الثاني ثالث، وهكذا رابع وخامس إلى مبلغ كثير. وكلّ واحد يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه. والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض. فكلّ عال يشرق على ما تحته بالمرتبة، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسّط ما فوقه رتبةً رتبةً، حتّى أنّ القاهر الثاني يقبل من النور السانح من نور الأنوار مرّتَين: مرّةً منه بغير واسطة، وباعتبار النور الأقرب مرّة أُخرى. والثالث أربع مرّات: ينعكس مرّتا صاحبه عليه، وما يقبل من نور الأنوار بغير واسطة، ومن النور الأقرب. والرابع ثماني مرّات: أربع مرّات من انعكاس صاحبه، ومرّتا الثاني، ومرّة من النور الأقرب، ومن نور الأنوار بغير واسطة. وهكذا يتضاعف إلى مبلغ كثير ـ فإنّ الأنوار المجرّدة العالية لا يحجب بين السافلة وبين نور الأنوار إذ الحجاب من خاصّيّة الأبعاد وشواغل البرازخ ـ مع أنّ كلّ نور قاهر يشاهد نور الأنوار، والمشاهدة غيرالشروق وفيض الشعاع على ما علمتَ. فإذا تضاعفت الأنوار السانحة هكذا من نور الأنوار، فكيف مشاهدة كلّ عالٍ وإشراق نوره على سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس!

(١٥٢) واعلم أنّ الأشعة البرزخيّة إذا وقعت على برزخ، يشتدّ النور فيه لأعداد. وقد يجتمع في محلّ واحد ما لا يتمايز اعداده إلاّ بتمايز العلل، كأشعّة سُرُج في حائط، فيقع الظلّ عن بعضها مع بقاء بعض. وليس هذا كشيء يشتدّ مبدءٍ واحدٍ أو عن مبدءين، ويبقى بعدهما الشدّة؛ ولا كأجزاء علّة لواحدٍ كيف كان. وقد يجتمع إشراقات مّا كثيرة في محلّ واحد مثل شوقين إلى شيئين في محلّ واحد هيهنا، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كلّ إشراق، بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعدّدة على حيّ لا يغيب ذاته عنه، ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كلّ واحد. فيحصل عدد من القواهر المترتّبة كثير بعضها من بعضٍ باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الأشعّة التامّة، وهي القواهر الأُصول الأعلون. ثمّ يحصل من هذه الأُصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها ـ كما بمشاركة جهة الفقر مع

الشعاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها، وكذا بمشاركة جهة المحبّة معها، وبمشاركات أشعّة قاهر واحد بعضها مع بعض، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها، وبمشاركات ذواتها الجوهريّة، وبمشاركات بعض أشعة بعضٍ مع بعض أشعّةِ غيره ـ أعداد. وبمشاركات أشعّة الجميع سيّما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكرتُها وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة أشعّة بعض مع بعض. وبمشاركات الأشعّة مع جهة الاستغناء والقهر والمحبّة والمناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الكاملة والبواقي يحصل الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعيّة الفلكيّة وطلسمات البسائط والمركّبات العنصريّة وكلّ ما تحت كرة الثوابت.

(١٥٣) فمبدأ كلّ من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو «صاحب الطلسم» والنوع القائم النوريّ. وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبّة والقهر والاعتدال لمبادئها يختلف في الكواكب وغيرها ما يوجد سعديّة ونحسيّة واعتدالاً. والأنواع النوريّة القاهرة أقدم من أشخاصها أيّ متقدّمة عقلاً. والإمكان الأشرف يقتضي وجود هذه الأنواع النوريّة المجرّدة. والأنواع ليست في عالمنا عن مجرّد الاتّفاقات، فإنّه لا يكون من الإنسان غير الإنسان، ومن البُرّ غير البرّ. فالأنواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرّد الاتّفاق ولا عن مجرّد تصوّر نفوسٍ محرّكةٍ للفلك وغايات، لأنّ تصوّراتها من فوقها إذ لا بدّ من علل لها. وما سمّوه عناية سنبطله. والصور النوعيّة المنتقشة في المجرّدات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة، إذ هي لا تنفعل عمّا تحتها. ولا يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة في بعض، فإنّه ينتهي إلى تكثّر نور الأنوار. فلا بدّ وأن يكون نوعها قائماً بذاته في عالم النور ثابتاً.

(١٥٤) ولا يتصوّر أن يوجد الأنوار القاهرة المتكافئة عن نور الأنوار معاً، إذ لا تصوّر للكثرة عنه، فلا بدّ من متوسّطات مترتّبة طُوليّة. وليست القواهر العالية المترتّبة أصحاب أصنام متكافئة، فيجب أن يكون أصحاب الأصنام المتكافئة عن

الأعلين، وتكثّرها بمناسبات أشعّة في الأعلين. وإن كان يتصوّر فضيلة مّا في أصحاب الطلسمات ونقص مّا لأجل كمال الأشعّة المقتضية لها ونقصها، فيقع في الطلسمات مثلها، حتّى يكون نوع متسلّطاً على نوع من وجه لا من جميع الوجوه. ولو كانت الترتيبات الحجميّة في الأفلاك عن الأعلين المترتّبين، لكان المريخ أشرف من الشمس مطلقاً ومن الزهرة. وليس كذا، بل بعضها أعظم كوكباً وبعضها أعظم فلكاً، وبينها تكافؤ من وجوه أُخرى. فبين أربابها ـ أيّ أصحاب الأصنام ـ أيضاً كذا. والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها لا تبتنى على الاتّفاقات، بل على مراتب العلل.

(١٥٥) فالأنوار المجرّدة تنقسم إلى أنوار قاهرة وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصريف ـ وفي الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلون وأنوار قاهرة صوريّة أرباب الأصنام؛ ـ وإلى أنوار مدبّرة للبرازخ، وإن لم تكن مطبعة فيها، تحصل من كلّ صاحب صنم في ظلّه البرزخيّ باعتبار جهة عالية نوريّة ـ والبرزخ إنّما هو من جهة فقريّة، ـ إذا كان برزخه قائلاً لتصرّف نور مدبّر. والنور المجرّد لا يقبل الاتّصال والانفصال، فإنّ الانفصال وإن كان عدم الاتّصال، لا يقال إلاّ فيما يمكن فيه الاتّصال. والأعلون جهاتُ فقرِهم تظهر في البرزخ المشترك، ويظهر أيضاً في أصحاب الطلسمات جهات فقر الأعلين بجهة فقريّة تنقص من نوريّته. والفقر في السافلين أكثر منه في الأعلين. والنهاية في الترتيبات واجبة، فلا يلزم من كلّ قاهرٍ قاهر، ولا عن كلّ كثرة، ولا عن كلّ شعاع شعاع، وينتهي النقص إلى ما لا يقتضي شيئاً أصلاً، وإن كان لزوم الكثرة إنّما يتصوّر عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر.

(١٥٦) وإذا كانت الأفلاك حيّة ولها مدبّرات، فلا يكون مدبّراتها عللها، إذ لا يستكمل العلّة النوريّة بالجوهر الغاسق. ولا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فإنّ النور المدبّر مقهور من وجهٍ بالعلاقة. فيكون مدبّرها نوراً مجرّداً قد نسمّيه «النور الأسفهبد». وهذا يرشدك إلى أنّه لـمّا كان من لدن الأوّل ضروري جهات قهر

ومحبّة، وفي القواهر جهتا استغساق فقريّ واستنارة، فتركّبت الأقسام في المعلولات، فصارت هكذا: نور الغالب عليه القهر، ونور الغالب عليه المحبّة، وغاسق فيه القهر من المستنيرات في الكواكب، وغاسق الغالب فيه المحبّة أيضاً من المستنيرات الكوكبيّة، وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهي الأثيريّات المتأبّية عن الفساد المؤثّرة، وغواسق الغالب عليها المحبّة والذلّ وهي العنصريّات المطيعة لها العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها عنها. ثمّ النار لمّا قربت من الأثيريّات، لزمها أيضاً قهر على ما تحتها. وسنذكر شرح ذلك إن شاء الله تعالى.

(١٥٧) واعلم أنّ لكلّ علّة نوريّة بالنسبة إلى المعلول محبّة وقهراً، وللمعلول بالنسبة إليها محبّة يلزمها ذلّ. ولأجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النوريّة والغاسقيّة، والمحبّة والقهر، والعزّ واللازم للقهر بالنسبة إلى السافل والذلّ اللازم للمحبّة بالنسبة إلى العالي واقعاً على ازدواج، كما قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[١].

IX

فصل «في تتمّة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب»

(١٥٨) ولمّا لم يكن ترتيب الثوابت واقعاً على جزاف، فيكون ظلاً لترتيب عقليّ. ومن الترتيبات ـ بل ومن الكواكب في الثوابت ـ ما لا يحيط البشر به علماً. وعجائب عالم الأثير ونسب الأفلاك وحصرها في عدد بحيث يتيقّن أمر صعب، ولا مانع عن أن يكون وراء فلك الثوابت عجائب أُخرى وكذا في فلك الثوابت لا ندركها.

(١٥٩) واعلم أنّه لا ميّت في عالم الأثير. وسلطان الأنوار المدبّرة العلويّة وقوّتها تصل إلى الأفلاك بتوسّط الكواكب، ومنها ينبعث القوى، والكوكب كالعضو الرئيس المطلق. و «هُورَخش» الذي هو طلسم «شهرير» نور شديد

(١) سورة الذاريات، الآية: ٤٩.

الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه في سُنّة الإشراق. وما ازداد على الكواكب بمجرّد المقدار بل بالشدّة، فإنّ ما يترأى من الثوابت بالليل وباقي السيّارات مقدار مجموعها أكثر من الشمس بما لا يتقايس ولا يفعل النهار.

X

فصل «في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الإشراق»

(١٦٠) لمّا تبيّن أنّ الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمُبصَر، فنور الأنوار ظاهر لذاته على ما سبق، وغيره ظاهر له ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾(١) إذ لا يحجبه شيء، فعلمه وبصره واحد ونوريّته قدرته، إذ النور فيّاض لذاته.

(١٦١) والمشّاؤون واتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائداً عليه، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجرّدة عن المادّة. وقالوا: وجود الأشياء عن علمه بها. فيقال لهم: إن علم ثمّ لزم من العلم شيء، فيتقدّم العلم على الأشياء وعلى عدم الغيبة عن الأشياء، فإنّ عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحقّقها. وكما أنّ معلوله غير ذاته، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته.

وأمّا ما يقال «إنّ علمه بلازمه منطوٍ في علمه بذاته» كلام لا طائل تحته، فإنّ علمه سلبيّ عنده، فكيف يندرج العلم بالأشياء في السلب؟ والتجرّد عن المادّة سلبيّ، وعدم الغيبة أيضاً سلبيّ، فإنّ عدم الغيبة لا يجوز أن يعني به الحضور، إذ الشيء لا يحضر عند ذاته ـ فإنّ الذي حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال إلاّ في شيئين ـ بل أعمّ، فكيف يندرج العلم بالغير في السلب؟ ثمّ الضاحكيّة شيء غير الإنسانيّة، فالعلم بها غير العلم بالإنسانيّة. والضاحكيّة علمها عندنا ما انطوى في العلم بالإنسانيّة، فإنّها ما دلّت مطابقةً أو تضمّناً عليها، بل دلالةً خارجيّةً. فإذا

---

(١) سورة سبأ، الآية: ٣.

علمنا الضاحكيّة، احتجنا إلى صورة أُخرى، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة. أمّا ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيليّ بمسائل وبين العلم بالقوّة بها وبين مسائل ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علماً بجوابها، لا ينفع. فإنّ ما يجد الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوّة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة. وهذه القوّة أقرب ممّا كانت قبل السؤال، فإنّ للقوّة مراتب، ولا يكون عالماً بجواب كلّ واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كلّ واحد واحد. وواجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء، ثمّ إذا كان «جيم» غير «باء»، فسلبُ مّا كيف يكون علماً بهما وعنايةً بكيفيّة ما يجب أن يكونا عليه من النظام؟ وإن كان علمه بالأشياء حاصلاً من الأشياء، فليطلب العناية المتقدّمة على الأشياء والعلم المتقدّم.

(١٦٢) فإذن الحقّ في العلم هو قاعدة الإشراق، وهو أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له إمّا بأنفسها أومتعلّقاتها التي هي مواضع الشعور المستمرّ للمدبّرات العلويّة.

وذلك إضافة، وعدم الحجاب سلبيّ. والذي يدلّ على أنّ هذا القدر كافٍ، هو أنّ الابصار إنّما كان بمجرّد ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب. فإضافته إلى كلّ ظاهر له أبصار وإدراك له، وتعدّد الإضافات العقليّة لا يوجب تكثّراً في ذاته. وأمّا العناية، فلا حاصل لها. وأمّا النظام، فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى. وهذه العناية ممّا كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقائق النوريّة ذوات الطلسمات، وهي في نفسها غير صحيحة. وإذا بطلتْ، تَعيَّن أن يكون ترتيب البرازخ عن تراتيب الأنوار المحضة واشراقاتها المندرجة في النزول العلّيّ الممتنع في البرازخ.

(١٦٣) واعلم أنّه إذا كان في سطح مّا سواد وبياض، يتراءَى البياض أقرب لأنّه أشبه بالظاهر الشبه بالقريب، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا. ففي عالم النور المحض المنزّه عن بعد المسافة كلّ ما كان أعلى في مراتب العلل، فهو أدنى إلى

الأدون لشدّة ظهوره. فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى! وإذا كان هو أقرب، كان هو أولى بالتأثير في كلّ ذات وكمالها، والنور هو مغناطيس القرب.

XI

فصل «في قاعدة الإمكان الأشرف على ما هو سُنّة الإشراق»

(١٦٤) ومن القواعد الإشراقيّة أنّ الممكن الأخس إذا وُجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد. فإنّ نور الأنوار إذا اقتضى الأخسّ الظلمانيّ بجهته الوحدانيّة، لم يبق جهة اقتضاء الأشرف. فإذا فُرض موجوداً، يستدعي جهةً تقتضيه أشرف ممّا عليه نورُ الأنوار، وهو محال. والأنوار المجرّدة المدبّرة في الإنسان برهنّا على وجودها؛ والنور القاهر ـ أعني المجرّد بالكلّيّة ـ أشرف من المدبّر وأبعد عن علائق الظلمات، فهو أشرف. فيجب أن يكون وجوده أوّلاً. فيجب ان تعتقد في النور الأقرب والقواهر والأفلاك والمدبّرات ما هو أشرف وأكرم بعد امكانه، وهي خارجة عن عالم الاتّفاقات، فلا مانع لها عمّا هو أكمل لها.

(١٦٥) ثمّ عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ، والنسب بين الأنوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانيّة، فتجب قبلها. واتباع المشّائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ، وحصروا العقول في عشرة. فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم. وليس هذا بصحيح، فإنّ العقل الصريح يحكم بأنّ الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر ممّا هي في عالم الظلمات، بل هذه ظلّ لها. والأنوار القاهرة وكون مبدع الكلّ نوراً وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهَدَها المجرّدون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرةً. ثمّ طلبوا الحجّة عليها لغيرهم، ولم يكن ذو مشاهدة ومجرّد إلاّ اعترف بهذا الأمر. وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا. وافلاطون، ومن قبله مثل سقراط، ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس، كلّهم يروون هذا الرأي. وأكثرهم صرّح بأنّه شاهدها في عالم النور. وحكى افلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء

الفرس والهند قاطبة على هذا. وإذا ٱعتبر رصد شخصٍ أو شخصين في أُمور فلكيّة، فكيف لا يُعتبر قول أساطين الحكمة والنبّوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانيّة؟

(١٦٦) وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذبّ عن طريقة المشّائين في انكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها؛ وكان مصرّاً على ذلك، لولا أن رأى برهان ربّه. ومن لم يصدّق بهذا ولم يقنعه الحجّة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة. فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتيّة والأنوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والأضواء المينُويّة ينابيع الـ «خُرَّه» والرأي التي أخبر عنها زَرادُشت. ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها، فشاهدها. وحكماء الفُرس كلّهم متّفقون على هذا، حتّى أنّ الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسمّوه «خُرداد» وما للأشجار سمّوه «مُرداد» وما للنار سمّوه «أَُرديبهشت» وهي الأنوار التي أشار إليها انباذقلس وغيره.

(١٦٧) ولا تظنّ أنّ هؤلاء الكبار أُولي الأيدي والأبصار ذهبوا إلى أنّ الإنسانيّة لها عقل هو صورتها الكلّيّة وهو موجود بعينه في الكثيرين، فكيف يجوّزون أن يكون شيء ليس متعلّقاً بالمادّة ويكون في المادّة؟ ثمّ يكون شيء واحد بعينه في موادّ كثيرة وأشخاص لا تحصى؟ ولا أنّهم حكموا بأنّ صاحب الصنم الإنسانيّ مثلاً إنّما أُوجَد لأجل ما تحته حتّى يكون قالباً له، فإنّهم أشدّ الناس مبالغة في أنّ العالي لا يحصل لأجل السافل؛ فإنّه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر إلى غير النهاية.

(١٦٨) ولا تظنّ أنّهم يحكمون بأنّها مركّبة حتّى يقال أنّه يلزم أن تنحلّ وقتاً مّا، بل هي ذوات بسيطة نوريّة، وإن لم يتصوّر أصنامها إلاّ مركّبة. وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه، فإنّ المشّائين سلّموا أنّ الإنسانيّة في الذهن مطابقة للكثيرين، وهي مثال ما في الأعيان مع أنّها مجرّدة وما في الأعيان هي غير

مجرّدة وهي غير متقدّرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الأعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلّيّة.

ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانيّة مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلَين، بل كلّ شيء يستقلّ بوجوده له أمر يناسبه من القدس. فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر، بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئات نوريّة من الأشعّة وهيئات من المحبّة واللذّة والقهر؛ وإذا وقع ظلّه في هذا العالم، يكون صنمه المسك مع الرائحة أو السكر مع الطعم أو الصورة الإنسانيّة مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل.

(١٦٩) وفي كلام المتقدّمين تجوّزات، وهم لا ينكرون أنّ المحمولات ذهنيّة وأنّ الكلّيّات في الذهن. ومعنى قولهم «إنّ في عالم العقل إنساناً كلّيّاً» أيّ نوراً قاهراً فيه اختلاف أشعّة متناسبة يكون ظلّه في المقادير صورة الإنسان؛ وهو كلّيّ لا بمعنى أنّه محمول، بل بمعنى أنّه متساوي نسبة الفيض على هذه الأعداد، وكأنّه الكلّ وهو الأصل. وليس هذا الكلي ما نفس تصوّر معناه لا معناه وقوع الشركة، فإنّهم معترفون بأن له ذاتاً متخصّصةً، وهو عالمِ بذاته، فكيف يكون معنى عامّاً؟ وإذا سمّوا في الأفلاك كرة كلّيّة وأُخرى جزئيّة، لا يعنون به الكلّيّ المشهور في المنطق، فتعلّم هكذا.

(١٧٠) وأمّا الذي احتجّ به بعض الناس في إثبات المُثُل من «أنّ الإنسانيّة بما هي إنسانيّة ليست بكثيرة فهي واحدة» كلام غير مستقيم. فإنّ الإنسانيّة بما هي إنسانيّة لا تقتضي الوحدة والكثرة، بل هي مقولة عليهما جميعاً. ولو كان من شرط مفهوم الإنسانيّة الوحدة، فما كانت الإنسانيّة مقولة على الكثيرين. وليس إذا لم يقتض الإنسانيّة الكثرة يكون لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة، بل نقيض الكثرة اللاكثرة، وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة، ونقيض اقتضاء الكثرة إنّما هو لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة. ثمّ الإنسانيّة الواحدة المقولة على الكلّ إنّما هي في الذهن، لا يحتاج لأجل الحمل إلى صورة أُخرى. وما قيل «أنّ

الأشخاص فاسدة والنوع باقٍ» لا يوجب أن يكون أمراً كلّيّاً قائماً بذاته، بل للخصم أن يقول: الباقي صورة في العقل وعند المبادئ. ومثل هذه الأشياء اقناعيّة.

(١٧١) وليس اعتقاد افلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقناعيّات، بل على أمرٍ آخر. وقال افلاطون «إنّي رأيتُ عند التجرّد أفلاكاً نورانيّةً». وهذه التي ذكرها بعينها السّموات العُلى التي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُواْ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[١]. ومما يدلّ على أنهم يعتقدون أنّ مُبدع الكلّ نور وكذا عالم العقل، ما صرّح به افلاطون وأصحابه: إنّ النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه أنّه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجرّداً عن الهيولي، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثمّ يرتقي إلى العلّة الإلهية المحيطة بالكلّ فيصير كأنّه موضوع فيها معلّق بها، ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الإلّهيّ. ما هذا مختصره إلى قوله «حجبتِ الفكرة عنّي ذلك النور». وقال شارع العرب والعجم «إنّ لله سبعاً وسبعين حجاباً من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سُبُحات وجهه ما أدرك بصره». وأوحى إليه الله ﴿نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢] وقال «أنّ العرش من نوري».

ومن الملتقط من الأدعية النبويّة «يا نور النور! احتجبتَ دون خلقك، فلا يدركْ نورك نور. يا نور النور! قد استنار بنورك أهلُ السّموات واستضاء بنورك أهلُ الأرض. يا نور كلّ نور! خامد بنورك كلُّ نور». ومن الدعوات المأثورة «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك». ولستُ أورد هذه الأشياء لتكون حجّةً، بل نبّهتُ بها تنبيهاً، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين ممّا لا يحصى.

(١٧٢) **قاعدة** «في بيان جواز صدور البسيط عن المركب». النور القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعّته أمر لا يماثله، بل يصدر ما يصدر عن بعض الأعلين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعيّة فيه، فتصير كجزء للعلّة، فيحصل من المجموع

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٤٨.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٥.

المعلول مخالفاً له. ثمّ المعلول يقبل من أشعّة أُخرى ممّا قبلت علّته وزيادة شعاع من علّته، فيقع اختلافات كثيرة في القواهر. ويجوز أن يحصل من مجموعٍ أُمور غير ما يحصل من أفرادها، ويجوز أن يكون البسيط حاصلاً من أشياء مختلفة.

(١٧٣) **قاعدة** «في بيان أقسام أرباب الأصنام». ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس، وكما أنّ من النفوس ما احتاج إلى توسّط الروح النفسانيّ، ومنه ما يكون لشدّة نقصه لا يحتاج إلى ذلك ـ كالنفس النباتيّة ـ ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات ـ كالمرجان، ـ ومن النبات ما قرب من الحيوان ـ كالنخل، ـ ومن الحيوانات ما قرب من الإنسان في كمال القوّة الباطنة وغيرها ـ كالقرد وغيره، ـ فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عاليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية، ومن الأنوار المتصرّفة البشريّة ما كان يكاد عقلاً، وفي النزول منها ما كاد يكون كبعض البهائم، فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نوراً متصرّفاً، ولا يستحقّ أن يكون دونه نور مجرّد آخر يتصرّف هو فيه لنقصٍ في جوهره. والأنوار القاهرة وإن كان سافلها يتضاعف فيه جهات الإشراق، إلاّ أنّ الضعف الذي في الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار، لا سيّما إذا كان ذلك النور من العوالي. فالأنوار القاهرة التي توجب العناصر لها عناية بها، أيّ ليس بينها وبين صنمها واسطة أُخرى مثل النور المتصرّف لنقصها وقصورها عن إفادة نورٍ مجرّد، ولعدم استعداد الصنم أيضاً. وكذا غيرها من مركّبات الجمادات.

XII
فصل «في بيان عدم تناهي آثار العقول وتناهي آثار النفوس»

(١٧٤) ولا تظنّنّ أنّ الأنوار المجرّدة من القواهر والمدبّرات لها مقدار، إذ كلّ متقدّر برزخيّ، فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هي أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. وكلّه مشاركة في الحقيقة النوريّة، كما عرفتَ. والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وينتهي النقص في الحقيقة النوريّة إلى ما لا يقوم بنفسه، بل يكون هيئة في غيره. وليس بصحيح تشنيعُ مَن يقول: أنّ النور كيفيّة وعرض هيهنا، فكيف

يقوم بنفسه؟ ولو استغنى شيء من النور عن المحلّ، لاستغنى الجميع. فإنّه لا أصل له، إذ الاستغناء للنور أنّما هو لكماله، وكماله بجوهره، وغاية نقصه بالعرضيّة والإضافة إلى المحلّ. فلا يلزم من نقص شيء نقصُ ما يشاركه من وجهٍ. فإذن التفاوت قد يكون بالمقدار، وقد يكون بالعدد، وقد يكون بالشدّة والكمال. والنور المصباحيّ لمّا كان مقدار حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، وحوامل الشعاع قد تكون أكثر عدداً منه، فكونه موجباً للشعاع على أيّ وجهٍ يُفرَض. وتفاوت النوريّة ليست إلاّ بالأشدّيّة والكمال، فنور الأنوار شدّته وكمال نوريّته لا تتناهى، فلا يتسلّط عليه بالإحاطة شيء؛ واحتجابه عنّا إنّما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه. ولا يتخصّص شدّته عند حدّ يمكن أن يتوهّم وراءه نور، فيكون له حدّ وتخصُّص مستدعٍ لمخصّصٍ وقاهر له، بل هو القاهر بنوره لجميع الأشياء. فعلمُه نوريّته، وقدرتُه أيضاً نوريّته وقهره للأشياء، والفاعليّة من خاصّيّة النور. وأمّا الأنوار القاهرة من المقرّبين، فأنوارها متناهية، إن عُني بالنهاية أن يكون الشيء وراءه ما هو أتمّ منه؛ وهي غير متناهية الشدّة إن عُني أنّ لها صلوحَ أن يحصل منها آثار غير متناهية. فإنّا سنبرهن على دوام البرازخ والحركات الدوريّة وأنّ هذه الحركات غير متناهية العدد. والنور المدبّر يجب نهاية أثاره، فإنّه إن كان غير متناهي القوّة، ما انحبس في علائق الظلمات المتناهية الذوات ومتناهية جواذب القوى والشوق الطبيعيّ، وما جذبها شواغل البرازخ عن الأفُقُ النوريّ. فهذه الحركات الدائمة التي هي من الأنوار المتصرّفة، إنّما تكون بمدد من الأنوار القاهرة، ولها القوّة الغير المتناهية، وهو كمال نوريّتها. فإذا كان كذا، فنور الأنوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، وغير المتناهي قد يتطرّق إليه التفاوت كما بيّنّا من قبل. وكلّ واحد من الأنوار المدبّرة في البرازخ يمدّه صاحبه، وهو النور القاهر الذي هو صاحب الصنم، وهو لا يأخذ المدد الجديد من نور الأنوار كما سنبرهن عليه أنّ في عالم القواهر لا يتصوّر التجدّد.

(١٧٥) واعلم أنّ تضاعف الإشراقات لا بدّ منه ونسبها. ولستُ أدّعي أنّ

جميع النسب محصورة فيما ذكرتُه، بل هناك عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرّفين في الظلمات. وكلّ ما فرض من العجائب، فإنّ هناك ألطف وأعجب من ذلك. ومن الأدّلة على أنّ هناك أعجب من ذلك هو أنّا عرفنا هذا القدر. فلو كان هناك هذا فحسب، لَكُنّا قد أحطنا ـ ونحن في الظلمات ـ بتدبير نور الأنوار بقياساتنا واستنباطاتنا وهو محال، بل كونُنا في الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجائب. وما ذكرناه أنموذج.

(١٧٦) واعلم أنّه لمّا لم يتصوّر استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة النور التامّ عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الأنوار هو الفاعل الغالب مع كلّ واسطة، والمحصّل منها فعلُها، والقائم على كلّ فيض فهو الخلاّق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة، ليس شأنٌ ليس فيه شأنه على أنّه قد يتسامح في نسبة الفعل إلى غيره.

المقالة الثالثة

في كيفية فعل نور الأنوار والأنوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية (وفيه فصول)

I

فصل «في بيان أنّ فعل الأنوار أزليّ»

(١٧٧) نور الأنوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد أن لم يحصل، إلاّ على ما سنذكره. فإنّ كلّ ما لا يتوقّف على غير شيء إذا وُجد ذلك الشيء وجب أن يوجد، وإلاّ فهو ممّا لا يتصوّر وجوده؛ أو توقّف على غيره، فما كان هو الذي توقّف عليه، وقد فُرض أنّ التوقف عليه وهو محال.

وكلّ ما سوى نور الأنوار لمّا كان منه، فلا يتوقّف على غيره كما يتوقّف شيء من أفعالنا على وقت أو زوال مانعٍ أو وجود شرط. فإن لهذه مدخلاً في أفعالنا، ولا وقت مع نور الأنوار متقدّماً على جميع ما عدا نور الأنوار، فإنّ نفس الوقت أيضاً من الأشياء التي هي غير نور الأنوار. فلمّا كان نور الأنوار ـ وجميع ما يفرضه «الصفاتيّة» صفة ـ دائمة، فيدوم بدوامه ما منه، لعدم توقّفه على أمر منتظر؛ ولا يمكن في العدم البحث فرضُ تجدّد، مع أنّ كلّ ما يتجدّد يعود الكلام إليه. فنور الأنوار والأنوار القاهرة ظلالها وأضواءُها المجرّدة دائمة. وقد علمتَ أنّ الشعاع

المحسوس هو من النيّر لا النيّر من الشعاع؛ وكلّما يدوم النيّر الأعظم، يدوم الشعاع مع أنّه منه.

II

فصل «في بيان أنّ العالم قديم وأنّ حركات الأفلاك دوريّة تامّة»

(١٧٨) كلّ هيئة لا يتصوّر ثباتها، هي الحركة. وكلّ ما لم يكن زماناً ثمّ حصل، فهو حادث. وكلّ حادث إذا حدث، فشيء ممّا توقّف عليه هو حادث، إذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه، إذ لابدّ من مرجّح في جميع الممكنات.

ثمّ مرجّحه أن دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح، لدام الشيء فلم يكن حادثاً. ولمّا كان حادثاً، فشيء ممّا توقّف عليه هذا الحادث، حادث؛ ويعود الكلام إلى ذلك الشيء، فلا بدّ من التسلسل، والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها محال. فلا بدّ من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع، وإلاّ يعود الكلام إلى أوّل حادث بعد الانقطاع. فينبغي أن يكون في الوجود حادث متجدّد لا ينقطع. وما يجب فيه التجدّد لماهيّته، إنّما هو الحركة.

وللحركات المستقيمة حدّ، إذ البرازخ الغير المتناهية غير متصوّر تحقّقها. وتعلم أنّ البرزخ لا يتحرّك بطبعه إلاّ لفقد ملائمٍ؛ فإذا وصل إليه وقف، حتّى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه ويترجّح وجوده له، فلا يتحرّك، إذ لا يطلب ما لا يترجّح له وجوده. والقسريّات من الحركات أمّا من الطبع أو الإرادة وستعلم أنّ ما تحت فلك القمر ممّا يمكن أن يكون له حركة إراديّة لا يحتمل الحركة الدائمة ولا بقاء لبرزخه دائماً، لوجوب تحلّل هذه التراكيب؛ فلجميع حركات ما تحت الأفلاك مقطع. ولمّا وجب استمرار حركة دائمة لا تنقطع، فهي للأفلاك وتكون دوريّة، ويتبيّن من ذلك دوام حواملها. وقد يكون للأفلاك بحسب مبدءِ حركاتها المفروض ومنتهى حركاتها واضافاتها يمين ويسار وغير ذلك من الجهات، ويتعيّن فيها نقط الإضافات.

(١٧٩) **نكتة:** واعلم أنّ الشمس إذا غربت لم ترجع إلى مشرقها إلاّ بتمام حركة دوريّة. ولو رجعت قبل تمام حركة دورية، لطلعت من مغربها؛ وتعلم أنّ النهار ليس إلاّ من طلوعها، فيتثنّى النهار وليس كذا. وعلمتَ وجود المحدِّد، وإنّ السفل بالمركز والأرض عنده؛ ولو جاوزت المركز من أيّ جانب فُرض، كانت قاصدة إلى العلوّ ولا يلائمها، وسيأتيك كيفيّة أمره. وجميع الحوادث التي عندنا هي من آثار حركات الأفلاك، فهي علّة حدوث الحوادث، ولا يقع الأفلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسائط، وإلاّ لزم التحلّل وعدمُ دوام الحركات والحدوثُ الموجب لتقدّم حركات وبرازخ أُخرى عليها محيطة دائمة.

(١٨٠) واعلم أنّ الأفلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها وغير ذلك أيضاً متشبّهة بمناسبات الأُمور القدسيّة وأشعّة الأنوار القاهرة. ولمّا لم يمكن لها الجمع بين جميع الأوضاع، والكواكب كلّ منها يحجب بعضها عن بعض، فلا يمكن مقابلة بين الكلّ وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع كما في عالم القواهر، إذ في البرازخ أبعاد وحجب. فحفظت ذلك على سبيل البدل، حتّى تصير آتية في الأكوار والأدوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف.

(١٨١) وليس على ما يفرضه اتباع المشّائين من أنّ كلّ فلك في حركاته الكثيرة متشبّه بواحد من جميع الوجوه. فإنّ الأفلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والغرض على ما صرّحوا به حركة الكواكب. فالكواكب تارةً راجع، وتارةً مستقيم، وتارةً في الأوج، وتارةً في الحضيض. فكيف يكون تشبّهاً بشيء واحدٍ، وهُم لا يقولون بالإشراقات لتكثّر المناسبات النوريّة؟ فليس إذن حركاتها على اختلاف احوالها إلا لمناسبات أشعّةٍ وأنوارٍ في المعشوقات. وليس نسب بعضها إلى بعض إلا تابعاً لمناسبات المعشوقات بعضها إلى بعض، حتّى تأتي في الأكوار والأدوار على النسب القاهريّة التي يمكن التشبّه بها، ثم تستأنف. والمشّاؤون في هذه التشبّهات اعترفوا بضرب من المثال الذي ردّوا فيه على المتقدّمين. وممّا يدلّ على كثرة المعشوقات، هو أنّ معشوق الأفلاك في حركاتها لو كان واحداً، لتشابهات

الحركات. وتعلم أنّه لو كانت البرازخ العلويّة بعضها علّة للبعض، لكانت المعلولات متشبّهة في حركاتها بالعلل عاشقة لها، وليس كذا.

III

فصل «في تتمّة القول في القواهر الكلّيّة الطوليّة والعرضيّة وفي أزليّة الزمان وأبديته»

ولمّا كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الأنوار، وحصل منها برزخ واحد لفقرٍ مشتركٍ، والقواهر التي اقتضت العنصريّات نازلة في الرتبة عن القواهر العالية أصحاب البرازخ العلويّة، وحصل منها برازخ خاضعة للبرازخ العالية متأثّرة عنها طبعاً، ولها مادّة مشتركة تقبل الصور المختلفة، فالحركة أيضاً مشتركة في الدوريّة لتشبّهٍ بمعشوق واحد هو النور الأعلى، وهي مفترقة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الأنوار القاهرة: إشتراكات بأزاء إشتراكات في السّموات والأرض، والافتراقات بأزاء الافتراقات، والمفترقات بأزاء المفترقات. فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة.

(١٨٣) وليعلم أنّ تقدّم القواهر بعضها على بعض تقدّم عقليّ لا زمانيّ. والقاهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها. وليست هي ذاهبةً في الطول فحسب، بل منها متكافئة. فإنّ الأعلين بجهاتها الكثيرة النوريّة أو مشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر عنها وجود أنوار قاهرة متكافئة.

ولولا ذلك، ما حصلت أنواع متكافئة. وما يحصل من الأنوار القواهر عن القواهر الأعلين باعتبار مشاهدتها الأنوار ولكلّ عالٍ، أشرفُ ممّا يحصل من جهة الأشعّة. وفي الأشعّة مراتب أيضاً وطبقات. ففي القواهر أُصول طوليّة قليلة الوسائط الشعاعيّة والجوهريّة هي الأُمّهات، ومنها عرضيّة من أشعّة وساطيّة على طبقات.

(١٨٤) واعلم أنّ الزمان هو مقدار الحركة إذا جمع في العقل مقدار متقدّمها ومتأخّرها. وضُبط بالحركة اليوميّة، فإنّها أظهر الحركات. وتحدس من تأخيرك

لأمر ـ إذا أدّى إلى فوات ما يتضمّن تقديمه ـ أنّ أمراً مّا قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنّه مقدار الحركة لمّا ترى من التفاوت وعدم الثبات والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمانيّ، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فإنّ العدم للشيء قد يكون بعد؛ ولا أمراً ثابتاً يجتمع معه، فهو أيضاً قبليّة زمانيّة، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له.

(١٨٥) ومن طريق آخر: قد عرفتَ أنّ الحوادث تستدعي عللاً غير متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دائمة، ولا بدّ وأن تكون لمحيط، وقد عرفتَ دوامه من طريق آخر. والزمان أيضاً لا مقطع له، إذ يلزم أن يكون له بعد؛ وبعده ليس عدمه ـ إذ قد يكون العدم قبل ـ ولا شيئاً ثابتاً، كما سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. ويعتبر القبلية والبعديّة بالنسبة إلى الآن الوهميّ الدفعيّ، والزمان حواليه؛ فالأقرب من أجزاء الماضي إليه بعد، والأبعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا؛ وإلاّ يتّجه أشكال التشابه.

(١٨٦) والفيض أبديّ، إذ الفاعل لا يتغيّر ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. وما يقال «إنّ الفيض لو دام لَساوى مُبدعَه» لا يلزم، لمّا دريتَ أنّ النيّر يتقدّم على الشعاع، وإن كان قد يستدلّ بوجود الشعاع وعدمه على وجود النيّر قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أمّا الموجب في نفسه لا يساوي ما يوجبه، بل هو منه وبه.

(١٨٦) وأمّا ما يقال «أنّ الحركات مجتمعة في الوجود لأنّ كلّ واحد صار موجوداً، فيكون الكلّ قد صار موجوداً» ففاسد، إذ الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، ولهذا قد صحّ عدم النهاية فيها. فلا مجموع لها، فإنّها كما وجدت عدمت. وبرهان وجوب النهاية دريتَ إنّه أنّما ينساق فيما يمكن اجماع آحاده وله ترتيب. ولا كذلك الحركات. وفرضُ المحال ليبتنى على جهة استحالة شيء، قد عرفتَ بطلانه. والعلل التي وجب فيها النهاية هي الذوات الثابتة الفيّاضة.

(١٨٨) وما يقال «إنّ الحركات إن كانت عديمة النهاية، يلزم منه أن يكون كلّ حادث منها متوقّفاً على حصول ما لا يتناهى» فلا يحصل. فهو غلط، لأنّ المتوقّف

على الغير المتناهي الذي هو ممتنع، إنّما يكون إذا كان الغير المتناهي المترتّب لم يحصل بعدُ؛ فما يتوقّف عليه لا يحصل أبداً. أمّا إذا كان الغير المتناهي ماضياً ويكون الحادث ضروريّ الوقوع بعده، فهو نفس محلّ النزاع.

(١٨٩) والذي يقال «إنّ الآن هو آخر الماضي فيتناهى» فإن عُني به أنّه آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد. وإن عُني به أنّه آخر ويكون بعده أدوار أُخرى كلّ منها آخر ما قبله، فهو كلام صحيح. فإنّه آخر هذا الماضي وأوّل ما سيأتي إذا جعل مبدأ، وكلّ واحد من الزمان في جانبيه ـ أعني الماضي والمستقبل ـ لا يتناهى. وكثيراً مّا يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كلّ واحد، كما يقال: كلّ واحد من الحركات مسبوق بالعدم، فيلزم منه أن يكون الكلّ كذا. وقد دريتَ أنّه لا يلزم، فإنّ لك أن تقول: كلّ واحد من أعداد السواد على هذا المحلّ ممكن الحصول في زمان واحد محدود. ولا يمكنك أن تقول: الجميع كذا. فلا يلزم من الحكم على كلّ واحد الحكم على الجميع.

IV

فصل «في بيان أنّ حركات الأفلاك لنَيْلِ أمر قدسيّ لذيذ»

(١٩٠) ولمّا ثبتت الحركات الفلكيّة وأنّ الحركات من أنوار مجردة مدبرّة، وأشرنا إلى أنّ الأنوار المجرّدة المدبّرة دون الأنوار القاهرة المقدّسة عن علائق الظلمات، فلمّا كان النور الأخسّ ما عنده الظلمات، فالأقرب إلى الظلمات أبعد عن الكمالات النوريّة. وعُرف أنّ حركات البرازخ العلويّة ليست لما تحتها وليست لما تناله هو دفعةً أو لا تناله أصلاً، لأنّ الحالَين يفضيان إلى انصرام الحركات للنيّل أو اليأس. فهي لنَيّلِ مقصدٍ نوريّ تناله الأنوار المدبّرة عن الأنوار القاهرة، هو نور سانح وشعاع قدسيّ. ولو لم يكن في النور المدبّر في البرازخ العلويّة أمر دائم التجدّد، ما كانت منها الحركة المتجدّدة دائماً، إذ الثابت لنفسه لا يقتضي التغيّر. ثمّ ما يتجدّد في الأنوار المتصرّفة العلويّة ليس أمراً من الظلمات ـ لما سبق، ـ فيكون أمراً نوريّاً من القواهر متجدّداً. وليست صوراً علميّة، فإنّها بالفعل من جهة

العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها، وكذا بما فوقها. وعلى ما ستعلم، إنّ الضوابط كلّها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار، ونسبُ الموجودات المترتّبة القاهريّة أيضاً متناهية ـ وإن كثرتْ ـ لتناهي العلل والمعلولات. وحركات الأفلاك غير متناهية، فليست إلاّ لأمر غير متناهي التجدّد ممّا ذكرناه من الشعاع القدسيّ اللذيذ.

(١٩١) فالتحريكات تكون مُعدّة للإشراقات، والإشراقات تارةً أُخرى موجبة للحركات. والحركة المنبعثة عن إشراقٍ غير الحركة التي كانت مُعدّةً لذلك الإشراق بالعدد، فلا دورَ ممتنعاً. فلا زالت الحركة شرط الإشراق، والإشراق تارةً أُخرى يوجب الحركة التي بعده، وهكذا دائماً. وجميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة بعشق مستمرّ وشوقٍ دائم. وتوالي الحركات على نسق واحد في الأفلاك لتوالي الأنوار السانحة على نسق واحد في الأنوار المدبّرة.

(١٩٢) ولما كان الفلك وفاعله متشابَهيْ الأحوال، فكان شكل الفلك متشابهاً. ولا متشابه في وضع، ما يفرض له أجزاء غير الكريّ، وكذا كلّ برزخ بسيط. ولمّا لم يكن لمدبّرات البرازخ العلويّة العلائق الشهوانيّة والغضبيّة وما يمنعها عن عالم النور، فقبلت الإشراقات الكثيرة. فبما قبلت من نور الأنوار واشتركت المدبّرات فيه، اشتركت تحريكاتها في الدوريّة. وبما اختلفت من الإشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحريكاتها. والنور المدبّر وإن كان عن قاهر من الأعلين وكان كثير قبول الإشراقات، لا يكون في كمال الجوهر كنورٍ قاهرٍ. فإنّ القاهر إنّما يفيض النور المجرّد المدبّر لكمال البرزخ من الأرباب العظيمة وتدبيره على ما يليق بتصرّف البرازخ متناهي القوّة، ليستحكم مع البرزخ علاقته.

(١٩٣) **قاعدة** «في بيان أنّ المجهول هو الماهيّة لا وجودها». ولمّا كان الوجود اعتباراً عقلياً، فللشيء من علّته الفيّاضة هويّته. ولا يستغني الممكن عن المرجّح لوجوده، وإلاّ ينقلب بعد إمكانه في نفسه واجباً بذاته. وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علّته الفيّاضة لتوقّفه على علل أُخرى زائلة. وقد

يكون للشيء علّة حدوث وعلّة ثبات مختلفتين كالصنم، فإنّ علّة حدوثه فاعلُه مثلاً وعلّة ثباته يبس العنصر. وقد يكون علّة الثبات والحدوث واحداً كالقالب المشكّل للماء. ونور الأنوار علّة وجود جميع الموجودات وعلّة ثباتها، وكذا القواهر من الأنوار. والبرازخ العلويّة لمّا كانت غير كائنة ولا فاسدة لا يفارقها أنوارها المدبّرة، بل هي دائمة التصرّف فيها.

المقالة الرابعة

في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها (وفيها فصول)

I

فصل «في تقسيم البرازخ»

(١٩٤) كلّ جسم إمّا أن يكون فارداً وهو ما لا تركيب فيه من برزخَين مختلفين، وإمّا أن يكون مزدوجاً وهو ما يتركّب منهما. وكلّ فاردٍ فإما أن يكون حاجزاً وهو الذي يمنع النور بالكلّيّة، وإمّا لطيفاً وهو الذي لا يمنعه أصلاً، وإمّا مقتصداً وهو الذي يمنعه منعاً غير تامّ وله في المنع مراتب. والأفلاك حاجزها مستنير، وغيره لطيف؛ وهي برازخ قاهرة لا تفسد ولا تبطل لما بيّنّا لك من دوام الحركات لموضوعاتها. والبرزخ القابس هو ما تحتها، ولم يخرج الفارد القابس عن الأقسام الثلاثة: إمّا أن يكون قابساً حاجزاً كالأرض، أو مقتصداً كالماء، أو لطيفاً كالفضاء وليس بيننا وبين البرازخ العلويّة حاجز ولا مقتصد، وإلاّ حجب عنّا الأنوار العالية، فليس إلاّ الفضاء. وما ترى من السحب وغيرها فإنّما هي من أبخرة، وهي مقتصدة اقتصاداً مّا. والماء طبعه الاقتصاد إلاّ أن يمازجه شيء آخر يكدّره. وكلّ مركّب فبحسب الغلبة ينسب إلى أحد هذه. والمركّبات القابسيّة إذا كانت مقتصدة ـ كالبلّور ـ فإنّما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء.

(١٩٥) وقال جماعة أنّ أصول القوابس أربعة: بارد يابس هو الأرض، وبارد رطب هو الماء، وحارّ رطب هو الهواء، وحارّ يابس هو النار. وضابط الرطوبة عندهم قبول التشكّل وتركه والانفصال بسهولة، وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة؛ والحقّ يأبى هذا. فإنّ النار إمّا أن يأخذوها كما عند العامّة ـ وعند العامّة النور داخل في مفهوم النار، ـ وإمّا أن يأخذوها على اصطلاح آخر. فإن كانت حجّتهم في إثباتها عند الفلك هو «إنّ التي عندنا قاصدة للعلوّ» فهو ضعيف، لأنّ هذه النار تنقلب هواءً في الحال، وبرزخها لا يبقى عند شدّة تلطّفه مستعدّاً لظهور النور فيه، فينقطع عنه سلطنة الحرارة أيضاً وبقي هواءً، ومن خاصيّة الحرارة التلطيف. ولو كانت باقية ناراً أو على الحرارة التي كانت فيها، لأحرقت ما قابلها على خطّ مستقيم، وليس كذا. وإن استدلّوا بحركة الفلك أنّها تسخّن ما يجاور الفلك فيكون هواء متسخّناً، فلا يلزم أن يكون ناراً. وإن استدلّوا باحتراق الدخان عند الوصول إلى قريب من الفلك، فيحصل منه ذوات الأذناب والشهب، فهذا خطأ لأنّ الحرق ليس من خاصّيّة النار؛ فإنّ الحديدة الحامية تحرق والهواء الحارّ شديد الحرق. والاستدلال بما نرى في المصباح من شبه ثقبة في صنوبرتها، إنّما هو هواء، فإنّ الناريّة كلّما كانت أقوى فهي أقدر على الإحالة إلى الهواء بالتلطيف، وإن ضعفت عن الإحالة فيقوى الدخان؛ فما قرب من الفتيلة ونحوها تلطّف، فصار هواءً لقوّة النار وبقيت معه حرارة.

(١٩٦) ثمّ أنّ هؤلاء اعترفوا بأنّ اليابس هو الذي لم يقبل التشكّل وتركه بسهولة، وليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة، وكذا ما يقرب من الفلك، فلا يفارق الهواء إلاّ في حرارة مختلفة في الشدة والنقص، فهو هواء حارّ. وما يقال «إنّ النار يابسة لتجفيفها الأشياء» ليس بحسن، فإنّ التجفيف إنّما هو لإزالة الرطوبة، وإزالة الرطوبة إنّما هو للتلطيف والتصعيد لا بأن تكون هي يابسة. وليس أنّها تفنى الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها أرطب لأنّها تصير بخاراً أو هواءً فتصير أشدّ ميعاناً. فالأُصول ثلاثة: حاجز ومقتصد ولطيف.

(١٩٧) واعلم أنّ اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فإنه بعد اللطف قد تقلّ فيه، فمن الماء ما هو أشدّ حرارة من الهواء محسوسةً. وليست الصور إلاّ الهيئات الظاهرة كما ذكرنا. وإن سُمّي ما اشتدّ من الهواء حرارته ناراً، فذلك مسلّم جوازه، فيكون اللطيف منقسماً إلى قسمين باعتبار شدّة كيفيّة واحدة وضعفها.

(١٩٨) وقول القائل «لو كانت النار حارّةً رطبةً لكانت هواءً، فما طلبت موضعاً أعلى بل وقفتْ عنده» كلام غير مستقيم، فإنّ للخصم أن يقول: إنّ الهواء كلّما اشتدّت حرارته اشتدّ ارتقاؤه لا لأنّ له حينئذٍ حقيقة أخرى، بل لأنّ له حينئذٍ لطافة أُخرى، فزيادة الارتقاء لصيرورته ألطف لا لصيرورته ناراً. ثمّ مَن الذي شاهد ناراً ارتقت حقيقةً؟ وما عند الفلك يقول الخصم أنّه يتسخّن بحركة الفلك. ثمّ العجب أنّهم في الممتزجات ادّعوا ناريّة؛ وإذا علمتَ أنّ النار التي توهَموها عند الفلك لا يستنزلها إلينا قاسر ـ إذ الفلك لا يدافعها، ـ وما يفرضه فارضٌ ـ إنّه ينزل لبرد ـ لا يكون ناراً، وهذه التي عندنا تلطّف وتحلّل، فلم يقع في الممتزجات إلاّ حرارة تامّة أو ناقصة.

(١٩٩) والماء ميعانه للحرارة، وهو إذا تمكّن من برده أو تمكّن فيه برد الهواء المستفاد منه يتجمد، إلاّ أنّه أقرب إلى الميعان من الأرض. فالحرّ غريب، وإنّما هو من النور أو الحركة المعلَّلة بالنور. والبرد التامّ ليس معلّلاً بمجرّد البرزخ العنصريّ بل به وبعدم حرارة مّا، فإنّ البرودة لو كانت معلولةً بالماء لماهيّته وحدها، لَما تصوّر لمزيل أن يزيلها عنه. فهي معلّلة به وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها، إلاّ أنّ البرد وجوديّ إذ البارد ـ كالجمد ـ يبرّد ما فوقه وما يجاوره. واللازم للماء في الأحوال كلّها ـ تسخّن أو انجمد ـ الاقتصاد، إلاّ أن يخالطه شيء.

(٢٠٠) والهواء ينقلب ماء كما ترى ممّا يركب الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات؛ ولا يتصوّر أن تكون للرشح، فتعيّن أن تكون هواء صار بشدّة البرد ماء. وليس لقائل أن يقول «الأجزاء المائيّة المتبدّدة في الهواء انجذبت إليه»، إذ لو

كان كذا، لكان انجذابها إلى حياض كبيرة أولى؛ وليس كذا، حتّى أنّ الطاس ـ وإن كان مكبوباً على الجمد عند حياض ومستنقعات ـ تركبها من النداوة مثل ما كان دونها، وذلك في جميع المواضع سواء فُرضت فيه الأبخرة كثيرةً أو قليلةً. والماء صيرورته هواءً تُشاهد من تحلّل الأبخرة شديداً، حتّى يزول اقتصادها أصلاً بحيث يتلطّف بالكليّة. وانقلاب الماء أرضاً يُرَى من استحجار المياه في الحال. وانقلاب الهواء ناراً ذات نوريّة يُرَى في القدح والنفاخات العظيمة التي تجعل الهواء ناراً ذات نوريّة. وإذا صحّ انقلاب أحد العنصرَين إلى الآخر، يجب انقلاب الآخر إليه، وإلاّ كان في الأدوار الغير المتناهية لم يبق شيء من ذلك إلاّ انقلب إلى هذا، فلا يبقى منه شيء. وأيضاً إذا صحّ الانقلاب، فنسبة الحامل إليهما سواء في الإمكان.

(٢٠١) والنار ذات النور شريفة لنوريّتها، وهي التي اتّفقت الفُرس على أنّها طلسم «ارديبهشت» وهو نور قاهر فيّاض. لها فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض، فلها هيولى مشتركة. والهيولى هو البرزخ: نقول له في نفسه «برزخاً» وبالقياس إلى الهيئات «حاملاً» و«محلاًّ» وبالقياس إلى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركّب «هيولى». هذا على اصطلاحنا نحن. وهيولى الأفلاك غير مشتركة، أيّ هيئات برازخها الثابتة لا تفارقها ومجموعها لا يتبدّل.

II

فصل «في بيان انتهاء الحركات كلّها إلى الأنوار الجوهريّة أو العرضيّة»

(٢٠٢) ولك أن تعلم أنّ الحركات كلّها سببها الأوّل ـ أيّ الأعلى النوريّ ـ إمّا نور مجرّد مدبّر كما للبرازخ العلويّة والإنسان وغيره، وإمّا الشعاع الموجب للحرارة المحرّكة لما عندنا كما يشاهد من الأبخرة والأدخنة.

(٢٠٣) واعلم أنّ حركة الحجر إلى أسفل ليست بمجرّد طبعه ـ إذ لو كان في حيّزه الطبيعيّ ما تحرّك ـ بل تبتني على القسر. والقاسر إمّا أن ينتهي إلى نور مجرّد مدبّر أو أمرٍ مّا معلّل بحرارة توجبه، ونزول الأمطار أيضاً لهذا. فإنّ ما يتلطّف من

الأشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان؛ وما يتصاعد من الرطب المتلطّف هو البخار، وسببُ ذلك الحرارةُ؛ فيرجع إلى النور أو إلى حركة معلّلة بنور مجرّد أو عارض. ثمّ إذا غلب البرد على البخار، فينحدر ماء. وليس انحداره إلاّ بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد في الحمّامات من صعود قطرات بحرارة وتكاثفها ببرد. وما يتكاثف على الجوّ من الأبخرة ويصير سحاباً، وينحبس فيه الدخان وأراد التخلّص، تقلقل فيه عند شدّة التقاوم والمصاكَة ليتخلّص يُسمَّى الرعد، وقد ابتنى على الحرارة. وقد ينفصل الدخان ناراً، وكان منه الصواعق وغيرها. والدخان إذا ضربه البرد يثقل فهبط، أو رجع لدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من القوابس وتحامل على الهواء متبدّداً، كان منه الرّياح. وكان السبب الأوّل في هذه الأشياء أيضاً الحرارة، ولا حرارة عندنا إلاّ من شعاع النيّرات أو ما يقع من نيران حاصلة بقدحنا، وهذا يسير. ثمّ القدح صادر عن الأنوار المتصرّفة التي لنا. وحركة المياه إلى مكانها الطبيعيّ وانفجارها من العيون، إنّما هو لأبخرة محتقنة؛ وكذا الزلازل، وسبب الأبخرة ما سبق. فالحركات كلّها سببها النور.

(٢٠٤) والحركات في البرازخ العلويّة وإن كانت مُعدّة للإشراقات، إلاّ أنّ الإشراق من الأنوار القاهرة، والمباشر للحركة النور المدبّر، فالعلّة هناك النور المجرّد مع النور السانح. والحركة أقرب إلى طبيعة الحيوة والنوريّة، إذ هي مستدعية للعلّة الوجوديّة النوريّة بخلاف السكون فإنّه عدميّ، فيكفيه عدم علّة الحركة. فالسكون لمّا كان عدميّاً، فهو مناسب للظلمات الميّتة فلولا نور ـ قائم أو عارض ـ في هذا العالم، ما وقعت حركة أصلاً. فصارت الأنوار علّة الحركات والحرارات، والحركة والحرارة كلّ منهما مظهر للنور، لا أنّهما علّتاه بل تُعدّان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعَدّة ما يليق باستعدادها.

(٢٠٥) وامّا النور فيوجدهما ويحصّلهما بسنخه، والنور فيّاض لذاته، فعّال لماهيّته لا بجعل جاعلٍ. وأمّا أشعّة الكواكب فعلّتها الكواكب. والنور التامّ له في نفسه أن يكون علّة للنور الناقص. ولمّا وجب المثلّث زواياه الثلث مع كونه هيئة،

لا يستبعد أن يكون نور عارض يوجب نوراً عارضاً على شرائط. والحرارة والحركة تستدعي أحدهما صاحبتها فيما له صلاحيةً القبول. والنور اختلاف آثاره وتعدّدها لاختلاف القوابل واستعداداتها. وبين الحركة والنور مصاحبة في البرازخ العلويّة، وصحبتهما أتمّ من صحبة أحدهما مع الحرارة.

(٢٠٦) وإذا فتّشتَ الأشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور. ولمّا كانت المحبّة والقهر من النور، والحركة والحرارة أيضاً معلولاه، فصارت الحرارة لها مدخل في النزوع والشهوات والغضب، ويتمّ جميعها عندنا بالحركة، وصارت الأشواق أيضاً موجبةً للحركات. ومن شرف النار كونها أعلى حركة، وأتمّ حرارة، وأقرب إلى طبيعة الحيوة، وبه يستعان في الظلمات. وهو أتمّ قهراً وأشبه بالمبادئ لنوريّته؛ وهو أخو «النور الأسفهبد» الأنسيّ، وبهما يتمّ الخلافتان صغرى وكبرى. فلذلك أمر الفُرس بالتوجّه إليه فيما مضى من الزمان. والأنوار كلّها واجبة التعظيم شرعاً من نور الأنوار.

III

فصل «في بيان الإستحالة في الكيف التي هي تغيّر في الكيفيّات لا في الصور الجوهريّة»

(٢٠٧) الحرارة التي يوجبها الحركة ليست ـ كما يظنّ ـ أنها كانت كامنة وأظهرَها الحركات. واعتبر بالماء المتخضخض، ، فإنّ ظاهره وباطنه يتسخّنانِ، وكانا قبل ذلك باردَين. ولو كانت خارجة من الباطن، لَبرد الباطن. وظنّ بعض الناس أنّ الماء لا يتسخّن بالنار، بل يفشو فيه أجزاء ناريّة معها الحرارة. وذلك باطل، فإنّه لو كان بالفشوّ، لكان الماء الذي في الخزف أسرع تسخّناً من الذي في بعض القماقم الحديديّة والنحاسيّة على نسبة قوامَيهما ومنعِ الفشوّ؛ وليس كذا. ثمّ الناريّة كيف تدخل في الظرف المملوّ الذي لم يبق فيه مكان لفاشٍ؟ وهذه القوابس إذا امتزجت، حصل منها المواليد. والمزاج هو الكيفيّة المتوسّطة الحاصلة من كيفيّات متضادّة لأجسام مجتمعة متفاعلة متشابهة في جميع الأجزاء.

(٢٠٨) وإذا علمتَ أنّ الصور التي فرضوها غير متحقّقة، ففي المزاج لا يكون إلاّ توسّط الكيفيّات. وحاصل الفرق بين المزاج والفساد أنّ الفساد تبدّل بالكلّيّة، والمزاج توسّط المجتمعات ويحصل من هذه المركّبات: حيوان ونبات ومعادن. ومن المعادن كلّ ما حصل فيه برزخ نوريّ وثبات به يشبه بالبرازخ العلويّة وأنوارها ـ كالذهب والياقوت ـ كان محبوباً للنفوس مفرّحاً، فيه عِزّ من جهة كمال ثباته وأمر يناسب المحبّة للبصيص النوريّ.

(٢٠٩) ولما كان الغالب على هذه الأشياء الجوهر الأرضيّ ـ لحاجتها إلى حفظ الأشكال والقوى، ـ كان «اسْفَنْدارمُذ» ـ وهو النور القاهر الذي طلسمه الأرض ـ كثير العناية بها. ولمّا كان صنمه منفعلاً عن الجميع لنزولِ رتبتهِ، كان حصّة «كَذْبانُوئيّته» ـ أيّ اسفندارمذ ـ عن كلِّ صاحبِ صنمٍ حصّة الاناث. وطبيعة كلّ شيء إذا أُخذ غير كيفيّاته، فهو النور الذي يكون ذلكَ الشيء صنمَه على ما سبق.

(٢١٠) والمزاج الأتم ما للإنسان، فاستدعى من الواهب كمالاً. والأنوار القاهرة علمت استحالة تغيّراتها، فإنّ تغيّرهم لا يكون إلاّ لتغيّر الفاعل ـ وهو نور الأنوار ـ ويستحيل عليه؛ فلا تغيّر له ولا لها. وإنّما يحصل من بعضها الأشياء لاستعداد متجدّد لتجدّد الحركات الدائمة. ويجوز أن يكون الفاعل تامّاً ويتوقّف الفعل على استعداد القابل، فبقدر الاعتدال يقبل من الهيئات والصور ـ التي ذكرناها في النسب العقليّة في الأنوار القاهرة والوضعيّة التي للثوابت ـ ما يليق. ويحصل من بعض الأنوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق ـ يعني جبرئيل عليه السّلام، ـ وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة، «رَوان بَخش»، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطي الحيوة والفضيلة، على المزاج الأتمّ الإنسانيّ نور مجرّد هو النور المتصرّف في الصياصي الأنسيّة، وهو النور المدبّر الذي هو «اسفهبد الناسوت» وهو المشير إلى نفسه بالأنائيّة.

(٢١١) وليس هذا النور موجوداً قبل البدن، فإنّ لكلّ شخص ذاتاً تعلم نفسها

وأحوالها الخفيّة على غيرها. فليست الأنوار المدبّرة الأنسيّة واحدة، وإلاّ ما عَلم واحد كان معلوماً للجميع، وليس كذا. فقبل البدن أن كانت هذه الأنوار موجودة، لا يتصوّر وحدتها، فإنّها لا تنقسم بعد ذلك، إذ هي غير متقدّرة ولا برزخيّة حتّى يمكن عليها الإنقسام؛ ولا تكثّرها، فإنّ هذه الأنوار المجرّدة قبل الصياصي لا تمتاز بشدةٍ وضعفٍ ـ إذ كلّ رتبة من الشدّة والضعف ما لا يحصى ـ ولا عارضٍ غريبٍ، فإنّها ليست في عالَم الحركات المخصّصة حينئذ. فلمّا لم يمكن كثرتها ولا وحدته قبل تصرّف الصياصي، فلا يمكن وجودها.

(٢١٢) طريق آخر: إن كانت موجودةً قبل الصياصي، فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض ـ ولا اتّفاق ولا تغيّر فيه، ـ فتكون كاملةً، فتصرّفها في الصيصية يقع ضايعة ثمّ لا أولويّة بحسب الماهيّة لتخصّص بعضها بصيصيةٍ، والاتّفاقات ـ أعني الوجوب بالحركات ـ إنّما هو في عالم الصياصي، فيستعدّ الصيصية لنور مّا بالحركات، وليس في عالم النور المحض اتّفاق تخصّص ذلك الطرف. وما يقال «أنّ المتصرّفات يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها» كلام باطل، إذ لا تجدّد في ما ليس في عالم الحركات والتغيّرات على ما علمتَ.

(٢١٣) حجّة أُخرى: هي أنّ الأنوار المدبّرة ان كانت قبل البدن، فنقول: إن كان منها ما لا يتصرّف أصلاً، فليس بمدبّر، ووجوده معطّل؛ وإن لم يكن منها ما لا يتصرّف، كان ضروريّاً وقوع وقتٍ وقع فيه الكلّ وما بقي نور مدبّر؛ وكان الوقت قد وقع في الآزال، فكان ما بقي في العالم نور مدبّر، وهو محال.

(٢١٤) طريق آخر: وإذا علمتَ لا نهاية الحوادث واستحالة النقل إلى الناسوت، فلو كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية؛ فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات، وهو محال.

IV

فصل «في الحواسّ الخمس الظاهرة»

(٢١٥) الإنسان وغيره من الحيوانات الكاملة خُلق له حواسّ خمسة: اللمس،

والذوق، والشمّ، والسمع، والبصر. ومحسوسات البصر أشرف، فإنّها هي الأنوار من الكواكب وغيرها، لكنّ اللمس أهمّ للحيوان، والأهمّ غير الأشرف. والمسموعات ألطف من وجه آخر.

V

فصل «في بيان أنّ لكلّ صفة من صفات النفس نظيراً في البدن»

(٢١٦) وإذا علمتَ أنّ النور فيّاض لذاته، وإنّ له في جوهره محبّة لسنخه وقهراً على ما تحته، فيلزم من النور الاسفهبد في الصياصي الغاسقة بسبب قهره قوّة غضبيّة، وبتوسّط محبّته قوّة شهوانيّة. وكما أنّ النور الاسفهبد يشاهد صوراً برزخيّة، فيعقلها صوراً عامّة نوريّة تليق بجوهره ـ كَمن شاهد زيداً وعمراً وأخذ منهما للإنسانيّة صورة عامّة تحمل عليهما وعلى غيرهما، ـ يلزم في صيصيته قوّة غاذية تحيل الأغذية المختلفة كلّها إلى شبيه جوهر المغتذى؛ ولولا هذه، لتحلّل بدن الإنسان ولم يجد بدلاً، فما استمرّ وجوده. وكما أنّ في سنخ النور التامّ أن يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل منه في صيصيته قوّة توجب صيصية أُخرى ذات نور، وهي المولّدة التي بها بقاء نوع ما لم يتصوّر بقاء شخصه، فتقطع قدراً من المادّة ليكون مبدأ لشخصٍ آخر. وكما أنّ من سنخ النور أن يزداد بالأنوار السانحة ويستكمل بالهيئات النوريّة ويخرج من القوّة إلى الفعل، فيحصل منه للصيصية قوّة توجب الزيادة في الأقطار على نسبة لايقة وهي النامية. ثمّ يخدم الغاذية جاذبة تأتيها بالمدد وماسكة تحفظه ليتصرّف المتصرّف، وهاضمة تهرّئه وتُعدّه للتصرّف، ودافعة لِما لا يقبل المشابهة.

(٢١٧) وهذه القوى فروع النور الاسفهبد في صيصيته، والصيصية صنم للنور الاسفهبد. فيحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة أحوال البرازخ. ويدلّ على تُغايرها وجودُ بعضها قبل بعضٍ أو بعد بعض، واختلافُ الآثار واختلال بعضها عند كمال بعض. والإنسان استوفى قوى الحيوان والنبات.

VI

فصل «في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانيّ»

(٢١٨) النور الاسفهبد لا يتصرّف في البرزخ إلاّ بتوسّط مناسبة مّا، وهي ما له مع الجوهر اللطيف الذي سمّوه الروح، ومَنبعه التجويف الأيسر من القلب، إذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضادّ ما يشابه البرازخ العلويّة. وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال، فإنّ المقتصد الصافي له ذلك، وغيرهُ من العنصريّات يصير مظهراً للمثال بتوسّطه. وفيه من الحاجزيّة ما يقبل النور ويحفظه ويحفظ الأشكال والصور. وفيه أيضاً اللطافة والحرارة المناسبة للنور. وفيه الحركة أيضاً المناسبة للنور العارض. وإذا لم يكن في إعداد نوعه الثبات لسرعةِ تحلّله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة، فثبت نوعه بالمدد. فقد أتى على جميع مناسبات النور. فإنّ الفضاء لم يكن يقبل الشعاع، ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته. ولهذا قصد إلى عالم النور البرزخيّ الذي دامت حركته، وقرب منه وعشقه. والحاجز قبل النور الشعاعيّ وحفظه، فناسب من هذا الوجه. والمقتصد حفظ الشعاع وصار مظهراً لمثال النيّر والمستنير، ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه.

(٢١٩) وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدّد في جميع البدن، وهو حامل القوى النوريّة، ويتصرّف النور الاسفهبد في البدن بتوسّطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح. وما به الحسّ والحركة هو الذي يصعد إلى الدماغ ويعتدل، ويقبل السلطان النوريّ، ويرجع إلى جميع الأعضاء. ولمناسبة السرور مع النور صار كلّ ما تولّد روحاً نورانيّاً، مفرّحاً ـ أعني من جملة الأغذية ـ، ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفّرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الأنوار. والحيوانات كلّها تقصد النور في الظلم وتعشق النور. فالنور الاسفهبد وأن لم يكن مكانيّاً ولا ذا جهة، إلاّ أنّ الظلمات التي في صيصيته مطيعة له.

VII

فصل «في أنّ الحواسّ الباطنة غير منحصرة في الخمس»

(٢٢٠) واعلم أنّ الإنسان إذا نسي شيئاً ربّما يصعب عليه ذكره حتّى أنّه يجتهد عظيماً ولا يتيسّر له، ثمّ يتّفق أحياناً أن يتذكّر ذلك بعينه. فليس هذا الذي يذكره بعينه في بعض قوى بدنه، وإلاّ ما غاب عن النور المدبّر بعد السعي البالغ في طلبه. وليس على ما يُفرَض أنّه محفوظ في بعض قوى بدنه ومنع عنه مانع، فإنّ الطالب إنّما هو النور المتصرّف، وليس ببرزخيّ حتّى يمنعه مانع عن أمر محفوظ في بعض قوى صيصيته؛ ولا يشعر الإنسان في حال غفلته عن أمر بشيء مُدرك في ذاته وصيصيته له. فليس التذكّر إلاّ من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الاسفهبديّة الفلكيّة، فإنّها لا تنسى شيئاً.

(٢٢١) والصور الخياليّة على ما فُرضت مخزونة في الخيال باطلة لمثل هذا؛ فإنّها لو كانت فيها، لكانت حاضرةً له وهو مدرك لها. ولا يجد الإنسان في نفسه عند غيبته عن تخيّل زيد شيئاً مدركاً له أصلاً؛ بل إذا أحسّ الإنسان بشيءٍ مّا يناسبه ـ أو تفكّر فيه بسبب من الأسباب ـ ينتقل فكره إلى زيد، فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر. والمعيد من عالم الذكر إنّما هو النور المدبّر.

(٢٢٢) وأثبت بعض الناس في الإنسان قوّة وهميّة هي الحاكمة في الجزئيّات، وأُخرى هي متخيّلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب أنّ محلّهما التجويف الأوسط. ولقايل أن يقول: إنّ الوهم بعينه هو المتخيّلة، وهي الحاكمة والمفصّلة والمركّبة. ودليلك على تغاير القوى أمّا اختلاف بعضها مع بقاء البعض، ولا يمكن لأحد دعوى بقاء المخيّلة سليمة وليس ثمّ شيء حاكم في الجزئيّات الذي هو الوهم عندك، واختلاف المواضع عُرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بأنّهما في التجويف الأوسط، وإذ لا يختلّ أحد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضاً كذلك؛ وأمّا تعدّد الأفاعيل، فلا يمكن الحكم بتعدّد القوى لتعدّد الافاعيل، إذ يجوز أن يكون قوّة واحدة بجهتَين تقتضي فعلَيْن. أليس

الحسّ المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التي لا يتأتّى إدراكها إلاّ بحواسّ خمس؟ وهو يجتمع عنده مُثُل جميع المحسوسات، فيدركها مشاهدةً. ولولا ذلك ما كان لنا أن نحكم أنّ هذا الأبيض هو هذا الحلو للحاضرَين، فإنّ الحسّ الظاهر منفرد بأحدهما، والحاكم يحتاج إلى حضور الصورتين ليحكم عليهما. فإذا جاز أن يكون لقوّة واحدة إدراكات كثيرة، فجاز منها أفاعيل متعدّدة كثيرة على أنّ الحكم الوهميّ لا يخالف أفاعيل المتخيّلة.

(٢٢٣) ثمّ العجب أنّ منهم من قال: «إنّ المتخيّلة تفعل ولا تدرك» وعنده الإدراك بالصورة. فإذا لم يكن عندها صورة ولا تدرك، فأيّ شيء تُركّبه وتفصّله؟ والصورة التي عند قوّة أُخرى كيف تُركّبها هذه القوّة وتُفصّلها؟ وإذا لم يمكن سلامة المتخيّلة وتمكّنها من أحكامها دون صور، فلا يمكن أن يقال: يختلّ الخيال أو موضعه والمتخيّلة سليمة وهي على أفعالها.

(٢٢٤) فالحقّ أنّ هذه الثلث شيء واحد وقوّة واحدة باعتبارات يعبّر عنها بعبارات. والذي يدلّ على أنّ هذه غير النور المدبّر، إنّا إذا حاولنا تثبّتاً على شيء، نجد من أنفسنا شيئاً ينتقل عنه، ونعلم منّا أنّ الذي يجتهد في التثبيت غير الذي يروم النقل، وإنّ الذي يثبت بعض الأشياء غير الذي ينكرها. وإذا كنّا نجد في أبداننا ما يخالفها هكذا، فهو غيرما به أنائيّتنا. فهو إذن قوّة لزمت عن النور الاسفهبد في الصيصية، ولأجل أنّها ظلمانيّة منطبعة في البرزخ تنكر الأنوارَ المجرّدة ولا تعترف إلاّ بالمحسوسات؛ وربّما تنكر نفسّها، وتساعد في المقدّمات، فإذا وصلتّ إلى النتيجة، عادت منكرة، فتجحد موجب ما سلّمتْ من الموجب. والتذكّر وان كان من عالم الأفلاك، إلاّ أنّه يجوز أن يكون قوّة يتعلّق بها استعدادُ مّا للتذكّر.

VIII
فصل «في حقيقة صور المرايا والتخيل»

(٢٢٥) وقد علمتَ أنّ انطباع الصور في العين ممتنع، وبمثل ذلك يمتنع في موضع من الدماغ. والحقّ في صور المرايا والصور الخياليّة أنّها ليست منطبعة، بل

هي صياص معلّقة ليس لها محلّ. وقد يكون لها مظاهر، ولا تكون فيها. فصور المرآة مَظهرها المرآة، وهي معلّقة لا في مكان ولا في محلّ. وصور الخيال مظهرها التخيّل وهي معلّقة. وإذا ثبت مثال مجرّد سطحيّ لا عمق له ولا ظهر ـ كما للمرايا ـ قائم بنفسه وما هو منه عرض، فصحّ وجود ماهيّةٍ جوهريّةٍ لها مثال عرضيّ، والنور الناقص كمثال النور التامّ فافهم!

(٢٢٦) وكما أنّ الحواسّ كلّها ترجع إلى حاسّة واحدة ـ وهي الحسّ المشترك، ـ فجميع ذلك يرجع في النور المدبر إلى قوّة واحدة هي ذاته النوريّة الفيّاضة لذاتها. والأبصار وأن كان مشروطاً فيه المقابلة مع البصر، إلاّ أنّ الباصر فيه النور الاسفهبد؛ وإنّما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأنّ الشيء قد يعرض له ما يشغله عن أبصار ما من شأنه أن يبصره، والشاغل في حكم الحجاب. وقد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ ممّا للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقّنون حينئذٍ بأنّ ما يشاهدون من الأُمور ليست نقوشاً في بعض القوى البدنيّة، والمشاهدة البصريّة باقية مع النور المدبّر. ومَن جاهد في الله حقّ جهاده وقهر الظلمات، رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدةً أتمّ من مشاهدة المبصرات هيهنا. فنور الأنوار والأنوار القاهرة مرئيّة برؤية النور الاسفهبد ومرئيّة برؤية بعضها بعضاً، والأنوار المجردة كلها باصرة. وليس بصرها يرجع إلى علمها، بل علمها يرجع إلى بصرها.

(٢٢٧) فهذه القوى في البدن كلّها ظلُّ ما في النور الاسفهبد، والهيكل أنّما هو طلسمه حتّى أنّ المتخيّلة أيضاً صنم لقوّة النور الاسفهبد الحاكمة. ولولا أنّ النور المدبّر له أحكام بذاته، ما حكم بأنّ له بدناً أو تخيّلاً جزئيّاً أو له قوّة متخيّلة جزئيّة، فهذه الأشياء غير غايبة عنها، بل ظاهرة لها ظهوراً مّا. والتخيّل لا يأخذ صورة نفسه، فإنّه حاكم على المحسوسات وما يتبعها. والنور الاسفهبد محيط وحاكم بأنّ له قوى جزئيّة، فله الحكم بذاته، وهو حسّ جميع الحواسّ. وما تفرّق في جميع البدن، يرجع في النور الاسفهبد حاصله إلى شيء واحد. وللنور

الاسفهبد إشراق على مُثُل الخيال ونحوه، وإشراق على الأبصار المستغني عن الصورة.

(٢٢٨) وله ذكر إجماليّ: إنّ هذا الإشراق على الخيال مثل الإشراق على الأبصار، وإلاّ أن كان مجرّد مثال الخيال، إن أدرك أنّه مثال الخارج، يكون أدرك الخارج الغائب دون مثال واستغنى عنه، وهو ممتنع على أنّ الخارج المتخيّل قد يكون انعدم في حالة التخيّل. والبصر لمّا كان إدراكه بكونه حاسّة نوريّة وعدم الحجاب بينه وبين المستنير، فالنوريّة مع عدم الحجاب في المجرّدات أتمّ، وهي ظاهرة لذاتها، فهي باصرة ومبصرة للأنوار.

المقالة الخامسة

في المعاد والنّبوّات والمنامات
(وفيها فصول)

I

فصل في بيان التناسخ

(٢٢٩) النور الاسفهبد استدعاه المزاج البرزخيّ باستعداده المستدعي لوجوده، فله ألف مع صيصيته لأنّها استدعت وجوده. وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه ونظرِه إلى ما فوقه لنوريّته؛ وهي لأفعاله وحقيبة لأنواره ووعاء لآثاره ومعسكر لقواه. والقوى الظلمانيّة لمّا عشقته تشبّثت به تشبّثاً عشقيّاً، وجذبته إلى عالمها عن عالم النور البحت الذي لا يشوبه ظلمة برزخيّة أصلاً؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحت إلى الظلمات. والصيصية الأنسيّة خُلقت تامّة يتأتّى بها جميع الأفاعيل، وهي أوّل منزل للنور الاسفهبد على رأي حكماء المشرق في عالم البرازخ. ولمّا كان الجوهر الغاسق مشتاقاً بطبعه إلى نور عارض ليظهره ونور مجرّد ليدبّره ويحيى به، فإنّ الغاسق أنّما هو من جهة الفقر في القواهر. وكما أنّ الفقير مشتاق إلى الاستغناء، فكذا الغاسق مشتاق إلى النور.

(٢٣٠) قال يوذاسف ومن قبله من المشرقيّين: إنّ باب الأبواب لحياة جميع الصياصي العنصريّة الصيصية الأنسيّة. فأيّ خلقٍ يغلب على النور الاسفهبد وأيّ هيئة ظلمانيّة تتمكّن فيه ويركن إليها هو، يوجب أن يكون بعد فساد صيصيّته منتقلاً

علاقته إلى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانيّة من الحيوانات المنتكسة. فإنّ النور الاسفهبد إذا فارق الصيصية الأنسيّة، وهو مظلم مشتاق إلى الظلمات ولم يعلم سنخَه وعالَمَ النور وتمكّنت فيه الهيئات الردية، فينجذب إلى الصياصي المنتكسة لحيوانات أُخرى، وجذبته الظلمات.

(٢٣١) قالوا: والمزاج الأشرف ما للصيصية الأنسيّة، وهي أولى بقبول الفيض الجديد الاسفهبديّ من النور القاهر. فلا ينتقل إليها من غيرها نور اسفهبد ـ إذ تستدعى من الواهب نوراً مدبّراً ـ ويقارنها مستنسخ، فيحصل في إنسان واحد أنائيّتان مدرِكتان، وهو محال.

(٢٣٢) قالوا: ولا يلزم من استدعاء الصيصية الأنسيّة النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الاسفهبد من النور القاهر. فإذا انفسدت الصيصية الأنسيّة، والنور الاسفهبد عاشق للظلمات، لا يعلم مأواه؛ فهو بشوقه ينجذب إلى أسفل سافلين. والصياصي المنتكسة وعالم البرازخ أيضاً متعطّش، فينجذب بالضرورة إلى صيصية أُخرى. فإنّ الحكمة التي لأجلها اقترن النور الاسفهبد بعلايق البدن من حاجته إلى الاستكمال بَعدُ باقية. والنور لا يتمّ بغير نور، ولا يرتقي من الصياصي الصامتة إلى الإنسان شيء، بل ينحدر من الصياصي الأنسيّة إلى الصوامت للهيئات. ولكلّ خلقٍ صياصٍ ﴿لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[1].

(٢٣٣) وما يقال «إنّ عدد الكائنات لا ينطبق على عدد الفاسدات» فباطل، لأنّ الأنوار المدبّرة المستظلمة في الأزمنة الطويلة كثيرة، وهي متدرّجة في النزول. وأصحاب الحرص لا يلحقون الصياصي النمليّة إلاّ بعد مفارقة صياصي أنواع كثيرة متفاوتة المقدار والعلايق. ولا يرتقي منها إلى الإنسان شيء ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الأعمار من صياصٍ قليلة الأعمار كثيرة العدد جدّاً. وينتقص العلايق بالسكرات وشدّة الموت والبلايا. ولكلّ مرتبةٍ

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٤٤.

كبارُ وأوساط وصغار، ولكلّ قومٍ من أرباب الصناعات أُمّةٌ من الصوامت تشبههم خلقاً وعيشةً؛ فتنتقل إلى الأكبر، ثمّ إلى الأوسط على المراتب الكثيرة، ثمّ إلى الأصغر في أزمنة متطاولة.

(٢٣٤) وعند هؤلاء ما يقال «إنّ كلّ مزاج يستدعي من النور القاهر نوراً متصرّفاً» فكلام غير واجب الصحّة، إذ لا يلزم في غير الصيصية الإنسانيّة وما يقال «إنّه لا يلزم أن يتّصل وقت فساد الصيصية الإنسانيّة بوقت كون صيصية صامتة» ليس بمتوجّه أيضاً؛ فإنّ الأُمور مضبوطة بهيئات فلكيّة غايبة عنّا، كما يوجب في خسارة بعض الناس ربحُ بعضٍ بحيث لا يبقى المالُ بينهما معطّلاً فكذا في موت بعض الصياصي حيوة بعض منها.

هذا مذهب المشرقيّين. وربّما يجوّزون النقل فيما وراء الإنسان من شخصٍ إلى مشاكله، ما لم يلزم المزاحمة التي في الإنسان لاستعداد الفيض.

(٢٣٥) وقال المشّاؤون «جميع الأمزجة مستدعية بخواصّ مزاجها نفوساً متصرّفةً، فيلزم فيها ما ذكرتم في الإنسان». هذا مذهب المشّائين. وافلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل، وإن كانت جهات النقل قد يقع فيها خلاف.

وتمسّك بعض الإسلاميّين بآيات من الوحي قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[١] وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا﴾[٢]. وقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[٣]. وآيات المسخ والأحاديث الواردة في ان الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب أخلاقهم كثيرة. وكما ورد في الوحي حكاية عن الأشقياء: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾[٤]؟ وكقوله تعالى في السعداء: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾[٥]. وغير ذلك.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٦.
(٢) سورة السجدة، الآية: ٢٠.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.
(٤) سورة غافر، الآية: ١١.
(٥) سورة الدخان، الآية: ٥٦.

وصغى أكثر الحكماء إلى هذا، إلاّ أنّ الجميع متفقون على خلاص الأنوار المدبّرة الطاهرة إلى عالم النور دون النقل، ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراق.

(٢٣٦) واعلم أنّ النور المجرّد المدبّر لا يتصوّر عليه العدم بعد فناء صيصيته، فإنّ النور المجرّد لا يقتضي عدم نفسه، وإلاّ ما وُجد. ولا يبطله موجبُه وهو النور القاهر، فإنّه لا يتغيّر. ثمّ أنّ الشيء كيف يبطل لازمَ ذاته بذاته؟ ثمّ أنّ النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه؟ والأنوار المجرّدة ليس بينها مزاحمة على محلّ أو مكانٍ لتقدّسها عنهما. وليست حالّة في الغواسق ليشترط فيها مقابلة واستعداد محلّ. وليس مبدأ المدبّرات بمتغيّر، فلا تكون هي كمتعلّقات حصلت من المدبّر وحده، أو مع غيره كالصقاليّات، فإنّها مشروطة بشهود الحيّ الباصر. ونسبة غير النفس الفاعليّة إلى ما لها كالمحلّ للنقوش ـ كانت منه أو من غيره ـ فإذا بطل حال المبدأ، بطلت. فالنور المجرّد دايم، فيدوم. ولو كانت الأنوار المدبّرة قابلة للعدم، لكان انعدامها للهيئات الظلمانيّة؛ ففي حالة مقارنة علايق البدن كانت أولى بالعدم، لا بعد المفارقة. وإذا تخلّص النور المجرّد عن الظلمات، فيبقى ببقاء النور القاهر الذي هو علّته. وموت البرزخ إنّما هو لبطلان مزاجه الذي كان به صلاحيّة قبول تصرّفات النور المدبّر.

II

فصل «في بيان خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور»

(٢٣٧) النور المدبّر إذا لم يقهره شواغل البرزخ، يكون شوقه إلى عالم النور القدسيّ أكثر منه إلى الغواسق. فكلّما ازداد نوراً وضوءًا، ازداد عشقاً ومحبّةً إلى النور القاهر، وازداد غنًى وقرباً من نور الأنوار. ولو كانت الأنوار المتصرّفة غير متناهية قوّة التأثير، ما حجبها جذبُ شواغل البرازخ عن الأُفق النوريّ. والأنوار الاسفهبديّة إذا قهرت الجواهر الغاسقة، وقوى عشقها وشوقها إلى عالم النور، واستضاءت بالأنوار القاهرة، وحصل لها ملكة الاتّصال بعالم النور المحض، فإذا

انفسدت صياصيها لا تنجذب إلى صياصٍ أُخرى لكمال قوّتها وشدّة انجذابها إلى ينابيع النور. والنور المتقوّي بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه ينجذب إلى ينبوع الحيوة، والنور لا ينجذب إلى مثل الصياصي، ولا يكون له نزوع إليها. فيتخلّص إلى عالم النور المحض ويصير قدسياً تقدّس نور الأنوار والقواهر القديسين. ولمّا كان من المبادئ لا يتصوّر القرب بالمكان بل بالصفات، كان أكثر الناس تجرّداً عن الظلمات أقرب منها.

(٢٣٨) والشوق حامل الذوات الدرّاكة إلى نور الأنوار، فالأتمّ شوقاً أتمّ انجذاباً وارتفاعاً إلى النور الأعلى. ولمّا علمتَ أنّ اللذّة وصول ملائم الشيء وإدراكه لوصول ذلك، والألم إدراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذا، وجميع الإدراكات من النور المجرّد ولا شيء أدرك منه، فلا شيء أعظم وألذّ من كماله وملائماته، سيّما وقد عرفتَ أنّ اللذّات في طلسمات الأنوار المجرّدة منها ترشّحت وهي ظلالها. والغير الملائم لها هيئات ظلمانيّة وظلال غاسقة من صحبة البرازخ المظلمة وشوقها إلى ذلك. والأنوار الاسفهبديّة ما دامت معها علاقة الصيصية والشواغل البرزخيّة الكثيرة، لا تلتذّ بكمالاتها ولا تتألّم بعاهاتها، كشديد السكر إذا وصل إليه مشتهاه أو أزهفته عاهة وهو متخبّط في سكره، غيرُ مُدرك لما أصابه. ومَن لم يلتذّ بإشراقات القواهر النوريّة وأنكر اللذّة الحقّة، فهو كالعنين إذا أنكر لذّة الوقاع.

(٢٣٩) وكما أنّ لكلّ من الحواسّ لذّةً وألماً ليس لحاسّة أُخرى على حسب اختلاف ادراكاتها وكمالاتها، وكذا ما للشهوة والغضب، وكمال النور الاسفهبد اعطاء قوّتَيْ قهره ومحبّته حقّهما، فإنّ القهر للنور على تحته في سنخه، وكذا المحبّة، فينبغي أن يسلّط قهرهُ على الصيصية الظلمانيّة ومحبّته إلى عالم النور. وإن كان كُتب عليه الشقاوة، فيقع محبّته وعشقه على الغواسق، فيقهره الظلمات. وإنّما يقع محبّته إلى عالم النور كما ينبغي، إذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتيب الوجود والمعاد ونحوها على حسب الطاقة البشريّة. ولما كان تدبير الصيصية

والعناية بها أيضاً ضرورياً، فأجود الأخلاق الاعتدال في الأُمور الشهوانيّة والغضبيّة وفي صرف الفكر إلى المهمّات البدنيّة.

(٢٤٠) ولا خلاصَ لِمَن لم يكن أكثر همّه الآخرة وأكثر فكره في عالم النور. وإذا تجلّى النور الاسفهبديّ بالاطلاع على الحقائق وعشقٍ ينبوع النور والحيوة، وتطهّر من رجس البرازخ، فإذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلّص عن الصيصية؛ وانعكست عليه إشراقات لا تتناهى من نور الأنوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الإشارة إليه، ومن القواهر أيضاً كذا، ومن الاسفهبديّة الطاهرة الغير المتناهية في الآزال ـ من كلّ واحدٍ واحدٍ نورُه وما أشرق عليه من كلّ واحدٍ مراراً لا تتناهى، ـ فيلتذّ لذّة لا تتناهى. وكلّ لاحقٍ يلتذّ بالسوابق، ويلتذّ به السوابق، ويقع منه على غيره عليه أنوار لا تتناهى، وهي إشراقات ودواير عقليّة نوريّة يزيد في رونقها إشراق جلال نور الأنوار ومشاهدته.

(٢٤١) وكما أنّ مدرك النور المجرّد وإدراكه ومدرَكه لا يقاس إلى ثلث الظلمانيّات، فلذّته لا تقاس إلى لذّتها، ولا يحاط بها في هذا العالم، كيف وكلّ لذّة برزخيّة أيضاً إنّما حصلت بأمر نوريّ رشّ على البرازخ، حتّى أنّ لذّة الوقاع أيضاً رشح عن اللذّات الحقّة. فإنّ الذي يواقع لا يشتهي إتيان الميّت، بل لا يشتهي إلاّ برزخاً وجمالاً فيه شوب نوريّ؛ ويتمّ لذّته بالحرارة التي هي أحد عشّاق النور ومعلولاته، وبالحركة التي هي أحد معلولات النور من عالم النور محبّة مع قهر على الذكر، ومحبّة مع الذلّ على الأُنثى على نسبة ما في العلّة والمعلول على ما سبق. وكلّ يريد أن يتّحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخيّ. وإنّما ذلك طلب للنور الاسفهبديّ لذّات عالم النور الذي لا حجاب فيه.

(٢٤٢) والاتّحاد الذي بين الأنوار المجرّدة إنّما هو الاتّحاد العقليّ لا الجرميّ. وكما أنّ النور الاسفهبديّ لمّا كان له تعلّق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهَره، فتوهّم أنّه فيها وإن لم يكن فيها؛ فالأنوار المدبّرة إذا فارقت، من شدّة قربها من الأنوار القاهرة العالية ونور الأنوار وكثرة علاقتها العشقيّة معها، تتوهّم إنّها

هي. فيصير الأنوار القاهرة مظاهر للمدبّرات كما كانت الأبدان مظاهر لها. وبحسب ما يزداد المحبّة المشوبة بالغلبة، ازداد الأنس واللذّة في عالمنا، وكذا تعاشق الحيوانات. هذا هيهنا؛ فما قولك في عالم المحبّة الحقّة التامّة والقهر التامّ الخالصين، الذي كلّه نور وبصيص وحيوة؟

(٢٤٣) ولا تظنّنّ أنّ الأنوار المجرّدة تصير بعد المفارقة شيئاً واحداً، فإنّ شيئين لا يصيران واحداً، لأنّه إن بقي كلاهما، فلا اتّحاد؛ وإن انعدما، فلا اتّحاد؛ وإن بقي أحدهما وانعدم الآخر، فلا اتّحاد. وليس في غير الأجسام اتّصال وامتزاج. والمجرّدات لا تنعدم، فهي ممتازة امتيازاً عقليّاً لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها وإشراقاتها وتخصّص يبتني على تصرّفات الصياصي؛ بل يصير مظاهرها الأنوار التامّة، كما صارت المرايا مظاهر المُثُل ضرباً للمثل. فيقع على المدبّرات سلطان الأنوار القاهرة، فتقع في لذّة وعشقٍ وقهرٍ ومشاهدةٍ لا يقاس بذلك لذّة مّا. وقهر العالم الأعلى غير مفسدٍ، إذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هنالك، بل يكمل اللذّة، والمدبّرات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدّسة بقدس الله تعالى ﴿طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾[١].

III

فصل «في بيان أحوال النفوس الإنسانيّة بعد المفارقة البدنيّة»

(٢٤٤) والسعداء من المتوسّطين والزهّاد من المتنزّهين قد يتخلّصون إلى عالم المُثُل المعلّقة التي مَظهَرها بعض البرازخ العلويّة، ولها ايجاد المُثُل والقوّة على ذلك. فيستحضر من الأطعمة والصور والسماع الطيّب وغير ذلك على ما يشتهي. وتلك الصور أتّم ممّا عندنا، فإنّ مظاهر هذه وحواملها ناقصة، وهي كاملة. ويخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلويّة.

(٢٤٥) وأمّا أصحاب الشقاوة ـ الذين كانوا ﴿حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾[٢] ﴿فَأَصْبَحُواْ فِي

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٢٨.   (٢) سورة مريم، الآية: ٦٨.

دِيَرِهِمْ جَٰثِمِينَ﴾[1] ـ سواء كان النقل حقاً أو باطلاً ـ فإنّ الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة ـ إذا تخلّصوا عن الصياصي البرزخيّة يكون لها ظلال من الصور المعلّقة على حسب أخلاقها.

(٢٤٦) والصور المعلقة ليست مُثُل افلاطون، فإنّ مُثُل افلاطون نوريّة ثابتة، وهذه مُثُل معلّقة «منها» ظلمانيّة و«منها» مستنيرة للسعداء على ما يلتذّون به بيض مُرد، وللأشقياء سود زرق. ولمّا كان الصياصي المعلّقة ليست في المرايا وغيرها، وليس لها محلّ، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم، وربّما تنتقل في مظاهرها، ومنها يحصل ضرب من الجنّ والشياطين. وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند، وقوم لا يعدّون من أهل مدينة تسمّى ميانج شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث أكثر المدينة كانوا يرونهم دفعةً في مجمع عظيم على وجه ما أمكنني دفعهم. وليس ذلك مرّة أو مرّتين، بل في كلّ وقتٍ يظهرون؛ ولا يصل إليهم أيدي الناس. وقد جرّب من أمور أُخرى صياصٍ متدرّعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحسّ المشترك، بل تكاد تتدرّع بجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس.

(٢٤٧) وَلي في نفسي تجارب صحيحة تدلّ على أنّ العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبّرة، وبرزخيّان، وصور معلّقة ظلمانيّة ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء. ومن هذه النفوس والمُثُل المعلّقة يحصل الجنّ والشياطين؛ وفيها السعادات الوهميّة. وقد يحصل هذه المُثُل المعلّقة حاصلةً جديدةً وتبطل كما للمرايا والتخيلات. وقد يخلقها الأنوار المدبّرة الفلكّية لتصير مظاهر لها عند المصطفين. وما يخلقها المدبّرات تكون نوريّة وتصحبها أريحيّة روحانيّة. ولمّا شوهدت هذه المثل وما نسب إلى الحسّ المشترك، فدلّ على أنّ المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقاً؛ بل أنّما توقّف عليها الأبصار، لأنّ فيها ضرباً من ارتفاع الحجب.

---

(١) سورة هود، الآية: ٦٧.

(٢٤٨) وهذا العالم المذكور نسميّه «عالم الأشباح المجرّدة»، وبه تحقّق بعث الأجساد والأشباح الربّانيّة وجميع مواعيد النبوّة، وقد يحصل من بعض نفوس المتوسّطين ذوات الأشباح المعلّقة المستنيرة التي مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الأفلاك مرتبة مرتبة، ومرتقى المتقدّسين من المتألّهين أعلى من عالم الملائكة.

IV

فصل «في الشرّ والشقاوة»

(٢٤٩) الشقاوة والشرّ إنّما لزمَا في عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمتا من جهة الفقر في الأنوار القاهرة والمدبّرة، والشرّ لزم بالوسايط. ونور الأنوار يستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانيّة، فلا يصدر منه شرّ. والفقر والظلمات لوازم ضروريّة للمعلولات كساير لوازم الماهيّة الممتنعة السلب. ولا يتصوّر الوجود إلاّ كما هو عليه، والشرّ في هذا العالم أقلّ من الخير بكثير.

(٢٥٠) **قاعدة** «في كيفيّة صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويّات». لما كانت قوّة القواهر غير متناهية في الفعل والمادّة قابلة لها قوّة ذلك إلى غير النهاية، والمُعدّات من الحركات غير متناهية، انفتح باب حصول البركات وفيض الأنوار المدبّرة إلى غير نهاية قرناً بعد قرنٍ. والكامل من المدبّرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر، فيزداد عدد المقدّسين من الأنوار إلى غير النهاية.

V

الفصل
«في بيان سبب الانذارات والاطّلاع على المغيبات»

(٢٥١) الإنسان إذا قلّت شواغل حواسّه الظاهرة، فقد يتخلّص عن شغل التخيّل، فيطّلع على أُمور مغيَّبة ويشهد بذلك المنامات الصادقة. فإنّ النور المجرّد إذا لم يكن متحجّماً وجرميّاً، فلا يتصوّر أن يكون بينه وبين الأنوار المدبّرة الفلكيّة حجاب سوى شواغل البرازخ. والنور الاسفهبد حجابه شواغل الحواسّ الظاهرة

والحواس الباطنة. فإذا تخلّص عن الحواسّ الظاهرة وضعف الحسّ الباطن، تخلّصت النفس إلى الأنوار الاسفهبديّة للبرازخ العلويّة واطّلعت على النقوش التي في البرازخ العلويّة للكاينات. فإنّ هذه الأنوار عالمة بجزئيّاتها ولوازم حركاتها. فإذا بقي أثرها في الذكر كما شاهد في الألواح العالية صريحاً، فلا يحتاج إلى تأويل وتعبير. وإن لم يبق أثرها بل أخذت المتخيّلة في الانتقالات عنه إلى أشياء أُخرى متشابهة أو متضادّة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج إلى تفسير مّا واستنباط أن المتخيّلة من أيّ شيء انتقلت إليه.

(٢٥٢) واعلم أنّ نقوش الكائنات أزلاً وأبداً محفوظة في البرازخ العلويّة مصوّرة، وهي واجبة التكرار. فإنّه إن كان في البرازخ العلويّة نقوش غير متناهية لحوادث مترتّبة لا يكون شيء منها إلاّ بعد شيء، فتلك النقوش هي نفس من السلاسل المجتمعة المترتّبة، فيتناقض ما برهن عليه وهو محال. ثمّ ان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث في المستقبل مترتّبة، فإن كان كلّ واحد منها لا بّد وأن يقع وقتاً مّا، فيأتي وقت مّا يكون الكلّ قد وقع فيه، فيتناهى السلسلة، وقد فرضت هي غير متناهية وهو محال. وإن لم يكن حصول وقتٍ قد فرغ فيه الكلّ عن الوقوع، ففيها ما لا يقع أبداً، فليس من الكائنات في المستقبل، وقد فُرض منها، هذا محال. ولا يلزم هذا في الممكنات المستقبلة كيف كانت، فإنّها دون الصور المفصّلة المعقولة لا كلّ لها.

(٢٥٣) ولا ينبغي أن يتوهّم أن يكون شيء من الكائنات الماضية أو المستقبلة لا تعلمها هي، فيكذّبه المنامات والكهانات وأخبار النبوّات بما وقع وبما سيقع وتذكّرُ الأحوال الماضية. فإنّ البرهان قد سبق على أنّ الذكر إنّما هو من البرازخ العلويّة أيضاً والأنوارِ المدبّرةِ لها. فصاحب الانذار بالنبوّة أو الكهانة أن المنام الصادق لا يوجد علمه بالأشياء في ذاته لذاته موافقاً لما يقع، فإنّ عجزه ظاهر وعجز نوعه. والنايم ليس في قواه قدرة ذلك ولا لنفسه، وإلاّ لكان في اليقظة أقدر على إبداعه. ثمّ ان كان يخترع علمه بنفسه بما سيقع، فينبغي أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع جزماً على وفاقه، وهذا محال. وأيضاً يعرف الإنسان بالضرورة في

الجملة أنّ الإعلام من شيء آخر؛ فالأمور العالية عندها حيطة بالواقع والماضي والمستقبل. وإن فرض أنّ أصحاب البرازخ العلويّة تستفيد العلم من شيء آخر فوقها وتستمدّ منه، فيعود الكلام إلى الشيء الذي منه الاستفادة والاستمداد. فلا بدّ وأن يكون هذه الضوابط واجبة التكرار.

(٢٥٤) ولا نعني بوجوب تكرار الضوابط أنّ المعدوم يعاد، فإنّ الفارق بين الهيئات من نوعٍ واحدٍ المحلّ أو الزمان ان اتّحد المحلّ. فإذا كان من الفارق بين المثلَين في محلٍّ واحد الزمان، وبه يتخّصص ذوات محلّ واحد من نوع واحد، فلا يعاد لامتناع عود زمانه؛ وإن فُرض أن يعود العرض وزمانه، فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودَين، فلهما قبل زمانيّ، فيكون للزمان وهو محال. وأيضاً إذا كان له ولزمانه المستعاد قبليّة، ما أُعيدت وتخصّصة بها، فلا يمكن عوده، والمستعاد المفروض زماناً لا يكون زماناً.

(٢٥٥) وإذا عرفتَ أنّ الكائنات واجبة التكرار، فلا يبقى من المركّبات من المواليد الثلاثة أمر دائماً، وإلاّ عاد أمثاله في الأدوار الغير المتناهية باقية. فصارت أعداد من الأجسام الغير المتناهية موجودة معاً، وهو محال. ثمّ لا يفي بها المادّة والأجسام المتناهية. والأشباح المجرّدة يتصوّر فيها اللّانهاية لا كما التي يمنعها البرهان، إذ لا يمكن منها ائتلاف بُعد واحد لا يتناهى ممتدّ.

VI

فصل «في أقسام ما يتلقّى الكاملون من المغيّبات»

(٢٥٦) وما يتلقّى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيَّبات فإنّها قد ترد عليهم في أسطُرٍ مكتوبةٍ، وقد ترد بسماع صوتٍ قد يكون لذيذاً وقد يكون هائلاً. وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صوراً حسنة إنسانية تخاطبهم في غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب. وقد يُرى الصور التي تخاطب كالتماثيل الصناعيّة في غاية اللطف، وقد ترد عليهم في حظرة، وقد يرون مُثُلاً معلّقةً وجميع ما يُرى في المنام من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والأشخاص كلّها مُثُل قائمة،

وكذا الروائح وغيرها. وما يرى من الجبل والبحر صريحاً في المنام الصادق أو الكاذب، كيف يسعهما الدماغ أو بعض تجاويفه؟ وكما أنّ النائم ونحوه إذا انتبه، فارق العالم المثاليّ دون حركة ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة وهو هناك.

(٢٥٧) ومُثُل المرآة علّتها الضوء. والأجسام التي لا مَلاسة فيها، إنما لا يحصل معها المثال للأجزاء الغايرة المظلمة، وما ليس فيه غاير فهو صغير.

(٢٥٨) وللأفلاك أصوات غير معلّلة بما عندنا، فإنّا بيّنّا أنّ الصوت غير تموّج الهواء؛ غاية ما في الباب أن يقال أنّ الصوت هيهنا مشروط بهذا، فلا يلزم من اشتراط شيء لأمرٍ في موضعٍ أن يكون شرطاً لمثله. وكما أنّ الأمر الكلّيّ يجوز أن يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، جاز أن يكون له شرائط على سبيل البدل. وكما أنّ ألوان الكواكب لا تشترط بما يشترط به الألوان عندنا، فكذا أصواتها. وما يسمع المكاشفون من الأصوات الهائلة لا يجوز أن يقال أنه لتموّج هواء في دماغ، فإنّ الهواء تموّجه بتلك القوّة لمصاكّة في الدماغ لا يتصوّر، بل هو مثال الصوت وهو صوت. فيجوز في الأفلاك أصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكّة ولا يتصور أن يكون نغمة ألذّ من نغماتها، كما لا يتصوّر أن يكون شوق مثل شوقها. فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال نور الأنوار، وتشبّهوا في مواجيدهم بالسبع الشداد، وفي ذلك عبرة لأُولي الألباب. وللأفلاك سمع غير مشروك بالأُذن، وبصر غير مشروط بالعين، وشمّ غير مشروط بالأنف، وهو الإمكان الأشرف فيجب فيها.

(٢٥٩) ولأخوان التجريد مقام خاصّ فيه يقدرون على إيجاد مُثُل قائمة على أيّ صورة أرادوا، وذلك هو ما يسمّى مقام «كُنْ»[1] ومَن رأى ذلك المقام تيقّن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ فيه المُثُل المعلّقة والملائكة المدبّرة يتّخذ لها

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٢.

طلسمات ومُثُل قائمة تنطق بها وتظهر بها. وقد جرت منها بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمُثُل وأصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثمّ العجب أنّ الإنسان عند تجرّدٍ مّا يسمع ذلك الصوت، وهو يصغي إليه ويجد خياله أيضاً حينئذٍ مستمعاً إليه، فذلك صوت من المثال المعلّق. وكلّ من احتنك في السباتات الالهيّة إذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة إلى طبقة من الصور المليحة. فكلّما كان صعوده أتمّ، كانت مشاهدته لصور أصفى وألذّ، فيبرز بعد ذلك إلى عالم النور، ثمّ يبرز إلى نور الأنوار.

(٢٦٠) واعلم أنّ كلّ شيء: ممّا في العالم العنصريّ مصوَّر في الفلك على نحو ما وُجد هيهنا بجميع هيئاته، وكلّ إنسان منقوش مع جميع أحواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ﴿٥٢﴾ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾[١] ومن البرهان على وجود النفس وأنّها غير جسمانيّة أنّها قد يكون مظهرها البرزخ، وقد يكون مظهرها المثال المعلّق، وهي تدرك ذاتها في الحالتين، فليست أحدهما.

ولنذكر هيهنا من الذكر ما يدرك به المثل الحقّ ويستبصر به، وهي من الواردات؛ وليطلب أسرارها من الشخص القائم بالكتاب.

VII

فصل مسطور في لوح الذكر المبين

أنّ السائرين الذين يقرعون أبواب غرفات النور، مخلصين صابرين، يتلقّاهم ملائكة الله، مشرقين، يحيّونهم بتحايا الملكوت؛ ويصبّون عليهم ماءً نبع من ينبوع البهاء ليتطهّروا؛ فإنّ ربّ الطول يحبّ طهر الوافدين. ألا أنّ إخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح والتقديس عاكفين يخشعون لله، وَهُم قيّامُ قانتون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين، وهم عن أبناء الظلمات يجتنبون، قاموا في هياكل القربات،

---

(١) سورة القمر، الآيتان: ٥٢ ـ ٥٣.

يناجون مع أصحاب حجرات العزّة، يلتمسون فكّ الأسير، ويقتبسون النور من مظهره. أُولائك الذين اقتدوا بالصافّين عند الله الأقربين. سبّحوا الله الذي جعل الشمس وسيلةً والنيرَين خليفةً والجواري حملةً في قربة الله: يتنعّمون، فينعمون. وأشخاص الضوء في مدارج الحراك بنور الله ينتفعون، فينفعون النازلين.

(٢٦٢) ألقى الله التقديسَ على قلوب الذين أووا إلى المحاريب، يقرؤون الأذكار، وينادون ربّهم، فيقولون: الهَنا! أطمس عنّا غيهب النكر، إنّ غيهب النكر دثار الجاهلين. الَهنا! أتيناك طائعين. وأشارت إليك الأرواح بالتقاديس طالبات الرقى إلى مقاعد الجلال من كرسيّك الفسيح ومطرحِ نورك الرشيد، فقدّسهُنَّ بأيدك المتين. ركضت نفوس أُولى البصائر إذا رمقت نحو عرصات ضوءك الكريم، إنّ ضوءك الكريم غياث المستجيرين.

(٢٦٣) هداية الله أدركت قوماً اصطفوا باسطي أيديهم ينتظرون الرزق السماويّ. ولمّا انفتحت أبصارهم، وجدوا الله مرتدياً بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت، وتحت شعاعه قوم إليه ينظرون. ولولا أُولو عزيمة في الأرض يطهّرون الباقيات لجوار الله، هم أحباب الربّ يبغضون السيّئات، لقذفت السموات وبالاً على الأرض، فترتجّ، فتطحن الظالمين.

(٢٦٤) وبعث الله النبيّين إلى الناس ليعبدوه، ففريق عبدوا الله على نسكٍ وتقرّبوا. وفريق زاغوا عن الحقّ مبعدين. فأمّا الذين عبدوه خاضعين، فسيرفعهم الله إلى مَشهَد الضياء. فيدخلون في صفوف العزّة، ويقدّسهم الله بطهارته، فأذاهم عند الله في النعيم دائمون. وأمّا الزائغون، فيُلقى عليهم الذلّ، وهم على الرؤوس تحت حجاب الظلمات ناكسون. فسبحان الذي برزت له الذوات الصالحات، فوهب لها البَسطة. فآبوا إلى قومهم مكرمين.

(٢٦٥) وضمان الرحمان أنّ قوماً تاهوا في شوق مرتع الجلال ـ الذي هو مأوى أحياء السرمد حولَ قبّة الديهور ـ يقبضهم إلى جناب الحقّ. فهم في عين الحيوان على الآباد، يسبّحون عظم موقعِ قومٍ وقفوا يركعون وفي دُجَى الليل تمطر

أعينُهم من خشية ربّهم ويبكون. كَتَبَ الله في زبور الرحمة «أن لا يذر على وجوههم غبرة حينَ يلقونه ويجعلهم بلقائه فائزين»؛ إنّ مطيع الرحمن يغشاه بارقٌ من نوره، ألاَ انّ نجم الله خير الطارقين!

VIII
فصل وارد آخر

(٢٦٦) عهد الله إلى القرون أن يجيبوا الداعي ويعتزلوا المفتريات على الله من الأحزاب قبل أن يثقلهم غاشية يوم القيامة، وكَم من قرنٍ عصوا رسالات ربّهم! فأخذهم قهره بطمسِ أدبارِهم، فانقلبوا إلى مصرع السوء يدبّون على النار ويتمنّون الرجعَى. وحرام في الرقيم الأوّل عود الفاجرين إلى الأوطان. ظنّ الذين اقترفوا الخطيئات أن تنالهم رحمة أُفق المجد دون أن يأخذوا سفر الله بجِدّ ويخشوا مكر القدر يومَ القفول من الدار إلى عرصه الهيبة؟ وسيرى الجاحدون عند البرزة سطوةً لا يدفعها دافع ولا يبقى معها الأنكار.

(٢٦٧) جعل الله في البسيطة سبعاً من المسالك، وعند السابع تقرّ عينُ كلّ سالك سيّارٍ. والذين ينهجون من السُبُل ليقضوا ما سطر الله عليهم في الكتابة الأُولى، ولا يمنعهم المسرّات عن المسير، ولا يقعدهم حمارّة القيظ عن السعي إلى مرضات الله صاحب الأمر، والذين يطوفون عند الباب، ويخافون حول الله، والمصلّون في الدَيجُور، والصابرون في المناسك، والمتصدّقون في غفلات قومهم، والصارمون في الجهاد، والسائرون في الأرض وأرواحهم معلّقة بالمحلّ الأعلى، وأصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من الله البشرى بالخلاص.

(٢٦٨) وقّع الله في السفر وقضى إلى الروح الأمين أنّه ليجيب دعوة كلّ مغلوبٍ بالظلامة وكلِّ ذي نظافة يطلب التظلّم لرضى الله، وأنّه لينصر الصابرين على بأسِ أبناء الشياطين، وليلبس الفاجر سربال القار، وأبناء التوفيق يأخذون من الزائل ما يثبتهم، والمخذولون يحرمون عند البعاد ويختارون ما يزول عنهم على ما يصحبهم، فيعبرون به على العقبات، وسوط الله ينتقم من كلّ شاردٍ أفّاك.

(٢٦٩) سمعت الملائكةُ صياح الأبرار من خشية الله، فتضرّعوا فيهم إلى ربّهم أن «يا صاحب العظموت، وربّ الأعلين، وناصب سرادقات القدرة، ومضيء للأكوان! صلِّ عليهم؛ إنّ صلوتك الخير يفرح بها كلّ قلبٍ قوّام. ربّنا! إنّ قوماً صاحوا في نجواهم وبكوا في محاريبك طالبين بركات سماء جلالك، تبرّؤوا عن الطواغيت وتجرّدوا عن السحت، وبذلوا جهدهم في سبيلك الكريم، فاجعل لهم من لَدُنك حظّاً عزيزاً، واجعل لهم من لدنك سلطاناً نصيراً منيراً».

(٢٧٠) استجاب الله دعوةَ الملائكة في الذين يعملون الفاضلات ويصبرون على التعبّد ولا يشركون به شيئاً، إنّهم إذا وردوا عرصة القدرة يغشيهم ما غشى المقرّبين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مَصدَر الجود، وينصرهم على أهل الفسوق قبل العود إلى باب الله الرفيع، وليجعل لهم رواء من رُوائه النيّر، فيخضع لهم كلّ ذي طرف حسّاس.

IX
فصل «في أحوال السالكين»

(٢٧١) ولنرجع إلى المقصود الذي كنّا بسبيله من العلم. فاعلم أنّ النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العلويّة، يطيعها مادّة العالم، ويسمع دعاءها في العالم الأعلى، ويكون في القضاء السابق مقدّراً أنّ دعاء شخصٍ يكون سبباً لإجابة في شيء كذا. والنور السانح من العالم الأعلى هو أكسير القدرة والعلم، فيطيعه العالم. والنفوس المجرّدة يتقرّر فيها مثال من نور الله، ويتمكّن فيها نور خلاّق والعين السوء هو لنوريّة قاهرة تؤثّر في الأشياء، فتفسدها.

(٢٧٢) وإخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف: نور بارق يرد على أهل البدايا يلمع وينطوي كلمعة بارقٍ لذيذ؛ ـ ويرد على غيرهم أيضاً نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق إلاّ أنّه برق هائل، وربمّا يسمع معه صوت كصوت رعدٍ أو دويّ في الدماغ؛ ـ نور وارد لذيذ يشبه ورودهُ ورودَ ماءٍ حارٍّ على الرأس؛ ـ نور ثابت زماناً طويلاً شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ؛ ـ نور لذيذ جدّاً لا يشبه

البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرّك بقوّة المحبّة؛ ـ نور محرِق يتحرّك من تحرّك القوّة العزّيّة، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق أُمور هائلة للمبتدئ، أو لتفكّر وتخيّل يورث عزّاً؛ ـ نور لامع في خطفةٍ عظيمةٍ يظهر مشاهدةً وأبصاراً أظهر من الشمس في لذّةٍ مُغرِقةٍ؛ ـ نور برّاق لذيذ جدّاً يتخيّل كأنّه متعلّق بشعر الرأس زماناً طويلاً؛ ـ نور سانح مع قبضة مثاليّة تتراأى كأنّها قبضت شعرَ رأسه وتجرّه شديداً وتؤلمه ألماً لذيذاً؛ ـ نور مع قبضة تتراأى كأنها متمكّنة في الدماغ؛ ـ نور يشرق من النفس على جميع الروح النفسانيّ، فيظهر كأنّه تدرّع بالبدن شيء، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورةً نوريّةً وهو لذيذ جدّاً؛ ـ نور مبدءُه في صولة، وعند مبدءه يتخيّل الإنسان كأنّ شيئاً ينهدم؛ ـ نور سانح يسلب النفس وتتبيّن معلّقة محضة منها تشاهد تجرّدها عن الجهات، وإن لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك؛ ـ نور يتخيّل معه ثقل لا يكاد يطلق؛ ـ نور معه قوّة تُحرّك البدن حتّى يكاد يقطع مفاصله.

(٢٧٣) وهذه كلّها إشراقات على النور المدبّر، فتنعكس إلى الهيكل وإلى الروح النفساني. وهذه غايات المتوسّطين، وقد يحملهم هذه الأنوار فيمشون على الماء والهواء. وقد يصعدون إلى السماء مع أبدان، فيلتصقون ببعض السادة العلويّة. وهذه أحكام الأقليم الثامن الذي فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجائب.

(٢٧٤) وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبّر عن الظلمات انسلاخاً وإن لم يخل عن بقيّةٍ مع علاقةٍ مع البدن، إلاّ أنّه يبرز إلى عالم النور ويصير معلّقاً بالأنوار القاهرة؛ ويرى الحجب النوريّة كلّها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيّوم نور الأنوار كأنّها شفّافة، ويصير كأنّه موضوع في النور المحيط. وهذا المقام عزيز جدّاً، حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء عن أنفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المنسلخين عن النواسيت. ولا يخلو الأدوار عن هذه الأمور، ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾.

ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا يعترض على أساطين الحكمة، فإنّ ذلك نقص وجهل وقصور. ومَن عبد الله على الإخلاص، ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره.

(٢٧٥) وهذه الأنوار ما يشوبه العزّ، ينفع في الأُمور المتعلّقة به. وما يشوبه المحبّة، ينفع في الأمور المتعلّقة بها؛ وفي الأنوار عجائب. ومن قدر على تحريك قوّتي عزّه ومحبّته، تحكّمت نفسه على الأشياء بحسب كلّ قوّة فيما يناسبها لا غير. والصاعد الفكور الصابر نايل. ومن الهمم المقامات والمحاذير والمهاويل والتحايير كلّها مُعينة لأصحاب الفكرة الصحيحة في الأراء الإلّهيّة والشيطانيّة. وثبات الهمّة بالمدرَكات الممدّة لكّل قوّة بحسبها: تمدّ العزّ على القهر والمحبّة على الجذب.

(٢٧٦) والمستبصر له العبرة التامّة فيكثّر القليل، والصبر من عزم الأمور، والسرّ فيه مفوّض إلى الشخص القائم بالكتاب. والقربة إلى الله عزّ وجلّ، وتقليل الطعام، والسهر، والتضرّع إلى الله عزّ وجلّ في تسهيل السبيل إليه، وتلطيف السرّ بالأفكار اللطيفة، وفهم الإشارات من الكائنات إلى قدس الله عزّ وجلّ، ودوام الذكر لجلال الله يفضي إلى هذه الأمور؛ والإخلاص في التوجّه إلى نور الأنوار أصل في الباب؛ وتطريب النفس بذكر الله صاحب الجبروت نافع على أنّ الحزن للحال الثاني أفضل؛ وقراءة الصحف المنزلة، وسرعة الرجوع إلى مَن له الخلق والأمر، كلّ هذه شرائط.

(٢٧٧) وإذا كثرت الأنوار الالهية على إنسان، كسته لباس العزّ والهيبة، وتنقاد له النفوس. وعند الله لطلاّب ماء الحيوة مورد عظيم. فهل من مستجير بنور ذي الملك والملكوت؟ فهل من مشتاقٍ يقرع باب الجبروت؟ فهل من خاشع لذكر الله؟ فهل من ذاهب إلى ربّه ليهديه؟ ما ضاع مَن قصد نحو جنابه، ولا خاب من وقف ببابه.

X

«وصية المصنّف»

(٢٧٨) أوصيكم إخواني بحفظ أوامر الله، وتركِ مناهيه، والتوجّه إلى الله مولانا نور الأنوار بالكلّيّة، وتركِ ما لا يعنيكم من قولٍ وفعلٍ، وقطعِ كلّ خاطر شيطانيّ.

(٢٧٩) وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله! خليفتي عليكم. فرغتُ من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمس مائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة في برج الميزان في آخر النهار. فلا تمنحوه إلاّ أهله ممَّن استحكم طريقة المشّائين، وهو محبّ لنور الله، وقبل الشروع يرتاض أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات مقلّلاً للطعام منقطعاً إلى التأمّل لنور الله عزّ وجلّ وعلى ما يأمره قيّمُ الكتاب.

(٢٨٠) فإذا بلغ الكتاب أجله، فله الخوض فيه. وسيعلم الباحث فيه أنّه قد فات المتقدّمين والمتأخّرين ما يسّر الله على لساني منه. وقد ألقاه النافث القدسيّ في رُوعي في يومٍ عجيبٍ دفعةٍ، وإن كانت كتابته ما اتّفقت إلاّ في أشهر لموانع الأسفار. وله خطب عظيم؛ ومَن جحد الحقّ، فسينتقم الله منه ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾[1] ولا يطمعنّ أحد أن يطّلع على أسرار هذا الكتاب دون المراجعة إلى الشخص الذي يكون خليفةً عنده علم الكتاب.

(٢٨١) واعلموا إخواني! إنّ تذكّر الموت أبداً من المهمّات ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[2]. ﴿وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[3]. ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[4] اللهم يا ربيّ ويا إلٓهي وإله كلّ شيء! افعل بنا ما أنت أهله ولا تكلنا إلى أنفسنا ولا إلى أحد سواك طرفة عين. وابسط لنا يا ربّ! خيرَ الدنيا والآخرة، واصرف عنّا شرَّ الدنيا والآخرة.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٤.
(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٦٤.
(٣) سورة الأنفال، الآية: ٤٥.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١٣٢.

واستُرنا واخبرنا وانصرنا وطَهِّرنا وكمّلنا وعلّمنا واسعدنا بك، يا خير مأمول وأكرم مسؤول، يا أرحم الراحمين! والحمد لله المشكور المعبود، فيّاض الجود وواهب الوجود؛ وله الشكر وحده أبد الأبدين، والصلوة على رسله وأنبيائه خصوصاً على سيّدنا محمّد ﷺ وآله الطيّبين الطاهرين صلوةً دائمةً زاكية مباركة ناهية وسلّم تسليماً كثيراً.

تم كتاب حكمة الإشراق

* * *

رسالة في اعتقاد الحكماء

بسم الله الرّحمن الرّحيم

هذه رسالة معروفة بـ «اعتقاد الحكماء» انشأها الإمام العالم شهاب الحقّ والدين السهروردي المقتول، قدّس الله نفسه.

(١) أمّا بعد حمد الله تعالى والصّلوة على نبيّه محمّد وآله، فسببُ تحرير هذا الكتاب هو أنّي لما رأيتُ أنّه تطرّق ألسنة الناس إلى أهل العلم من الحكماء المتألّهة واشتدّ التنكير في حقّهم. ومَنشأ ذلك بسبب ظنّ الناس في حقّهم بأنّهم «هم الدهرّية الذين لا يقولون بالصانع، والراحة بعد الموت، نعوذ بالله من هذا الكلام فعليهم لعائن الله وعلى محبّيهم»!

(٢) والظنّ يخطئ ويصيب. وهذا الظنّ خطأ في حقّ أهل العلم من الحكماء المتألّهة، بل أهل العلم من أرباب الحقيقة يعتقدون بأنّ للعالم صانعاً، وهو واحد فرد صمد لم يتّخذ ﴿صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾[١] وإنّه حيّ عالم سميع بصيرٌ بصفات الكمال من غير تكثّر وتعدّد؛ وإنّ الأنبياء مأمورون من جهة الله تعالى ما وجب عليهم أداءه؛ وإنّ العذاب والراحة حقّ؛ والسعادة والشقاوة حقّ ثابت لاحق اللإنسان؛ والسعيد يجد الراحة بعد الموت، والشقي يجد العذاب بعد الموت؛ وإنّ العالم ممكن الوجود، وكلّ ممكن الوجود يكون محدثاً باعتبار أنّه يتوقّف وجوده على

(١) سورة الجن، الآية: ٣.

غيره ولا يكون موجوداً بذاته، فإذن القديم لا يكون إلاّ ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره وهو واجب الوجود عزّ وعلا! هذا ذكر اعتقادهم على وجه الإجمال.

(٣) أمّا على وجه التفصيل فهو أنّهم يبرهنون على أنّ العالم ممكن الوجود. والقريب من الفهم هو أنّ الأعراض قائمة بالأجسام، فيكون «العرض» ممكناً لتوقّفه على غيره؛ ولو كان واجباً وجوده، لَما توقّف وجوده على غيره. وأمّا الأجسام فهي محلّ الأعراض الممكنة. وواجب الوجود لا يكون محلّ الأعراض والأشكال والألوان والحرارة والبرودة وسائر الأعراض المختلفة. فإذا لا بدّ من صانعٍ مبدعٍ، ولا يكون مُبدِع الهيئات الجسم، لأنّ الهيئات مختلفة والجسم من حيث الجسميّة لا يختلف، فلا يكون مبدعاً لحقائق مختلفة.

والأعراض لا تكون مُبدِعات للأجسام لوجهَين: أحدهما هو أنّ الأعراض مختلفة والجسم حقيقة واحدة؛ فلو كانت الأعراض مبدعات الأجسام، لكانت الأجسام مختلفة في الجسميّة. والوجه الثاني هو أنّ الأعراض مفتقرة في الوجود إلى الأجسام، فكيف يكون «العرض» مبدعاً لما افتقر إليه في الوجود؟

والجسم لا يكون مبدعاً لذاته ولا العرض مبدعاً لذاته، فلا بدّ من مبدعٍ لا يكون جسماً ولا عرضاً. فإن كان ذلك المبدع واجب الوجود بذاته، فهو المراد؛ وإن كان أيضاً ممكناً، فلا بدّ وأن ينتهي إلى واجب الوجود بذاته، وهو البارئ تعالى. والعاقل لا يشكّ في ذلك ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾[1]؟ بل ذلك أمر فطريّ، كما قال الأعرابيّ: «البعرة تدلّ على البعير ونقل الأقدام يدل على المسير»! فهيكل علويّ بهذه اللطافة ومركز سفليّ بهذه الكثافة أما يدلاّنِ على الصانع الخبير؟ غير أنّهم يقولون بأنّ البارئ لا يبدع الأجسام مطلقاً، بل إمّا أن يتكوّن «الجسم» ناراً أو هواء أو ماء أو تراباً. وإذ كان كذلك، فلا يمكن ابداعه إلاّ بجهات مختلفة.

(٤) وإذا كان الأمر على ما ذكرنا، فأوّل ما أبدع الله تعالى «أبدعه» أمراً عقلياً

(١) سورة إبراهيم، الآية: ١٠.

حيّاً عالماً، كما قال النبيّ عليه السلام «**أوّل ما خلق الله تعالى العقل**». غير أنّ له جهات ثلاثاً من نظره إلى البارئ وتعلقّه، ومن نظره إلى إمكانه وتعقّله، ومن نظره إلى ذاته وتعقّله. فباعتبار نظره إلى بارئه وتعقّله ـ وهي جهة أشرف ـ يوجَد منه عقل آخر؛ وباعتبار نظره إلى إمكانه وتعقّله ـ وهي جهة أخسّ ـ منه يوجَد فلك؛ وباعتبار تعقّل ذاته نفسُ الفلك. وكذلك من الثاني عقل ثالث وفلك ثان ونفسُ الفلك؛ ومن الثالث عقل رابع وفلك ثالث ونفسُ الفلك، ومن الرابع عقل خامس وفلك رابع ونفس الفلك؛ ومن الخامس عقل سادس وفلك خامس ونفس الفلك؛ ومن السادس عقل سابع وفلك سادس ونفس الفلك؛ ومن السابع عقل ثامن وفلك سابع ونفس الفلك؛ ومن الثامن عقل تاسع وفلك ثامن ونفس الفلك، ومن التاسع عقل عاشر وفلك تاسع ونفس الفلك؛ ومن العاشر عالم العنصريّات ونفوس الإنسان، وهو الذي يسمّونه «**واهب الصور**» ويسمّيه الأنبياء بـ «**روح القدس**» و«**جبرئيل**»، وهو الذي قال: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَـٰمًا زَكِيًّا﴾[1].

(٥) غير أنّهم يقولون: لا يكونَ تأخّر هذه الموجودات عن المبدع الحقّ بالزمان والمكان، إذ الزمان والمكان تابع لهذه الموجودات، بل يكون تأخّر هذه الموجودات عن الله تعالى بالذات، وهو تأخّر المبدَع عن المبدِع، إذ المبدَع أبداً يتأخّر عن المبِدع، والمبدِع يتقدّم عليه. فإن كان يحترز أحد عن إطلاق العلّة والمعلول، فلا مُشاحّة في الألفاظ. وإن أطلق مطلق بأنّ العالم دائم، بمعنى أنّه ليس بينه وبين مُبدعِه تأخّر زمانيّ ولا مكانيّ ولا رتبي ولا طبيعي، فأيضاً لا مُشاحّة في الألفاظ إذا كان المقصد واحداً. نعم، لو قال «العالم دائم بمعنى أنّه ليس له مبدِع وصانع» فذلك كفر وزندقة.

(٦) وأيضاً يعتقدون بأنّ الله تعالى لا يبدع شيئاً بناءً على إرادته ـ إذ الإرادة لا تكون إلاّ عند ترجيح أحد الجانَبين على الآخر ـ أمّا بناءً على نفعٍ عائد إلى ذاته أو لنفعٍ

---

(١) سورة مريم، الآية: ١٩.

راجعٍ إلى مفعوله؛ لكن عنده حصول هذا النفع لمفعوله أولى من تركه، حتّى يتحقّق له الإرادة. وهذا أمر فطريّ: يعلم كلّ واحدٍ عن نفسه أنّه لا يريد أن يفعل فعلاً إلاّ بناءً على نفعٍ راجعٍ إليه أو إلى غيره، ويكون حصول هذا النفع للغير عنده أولى من عدم حصوله. والله تعالى منزّه عن الأغراض وعن تعلّق غرضه بشيء؛ فإذن لا يكون فعله بناءً على غرضٍ، بل ذاته يقتضي الوجود، ـ على أنّهم لو نزلوا على سبيل المجادلة ويقولون بالإرادة، لا ينجزم به قاعدتهم؛ فإنّ إرادته أيضاً تكون قديمةً، ويلزم أن لا يتأخّر العالم عنه تأخّراً زمانيّاً ولا مكانيّاً ولا غير ذلك من التأخّرات.

(٧) ويعتقدون أنّ الإنسان أشرف الحيوانات الأرضيّة، وله نفس ناطقة، والنفس الناطقة عند الحكيم عبارة عن جوهرٍ عقليٍ وحدانيٍّ ليس في عالم العنصريّ ولا في عالم الأثيريّ وهو عالم السماوات؛ بل لا يتصوّر وجوده في عالم الأجسام، لأنّه لو كان في عالم الأجسام لم يتصوّر أن يدرك وحدة الحقّ الأوّل جلّ كبرياءه، فإنّ الواحد لا يدركه إلاّ أمر وحدانيّ، بل هو أمر وحدانيّ، كما قال الحلاّج في وقت صلبه «حسبُ الواحد إفرادُ الواحد له». وكلّ ما في عالم الأجسام ليس بواحدٍ، فلا يتصوّر وجود النفس في عالم الأجسام.

والدليل على أنّه ليس في عالم الأجسام وليس بجسمٍ ولا جسمانيّ من الكتاب والسنّة والأثر. أمّا الآيات: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿٥٥﴾﴾[١] وهذا يدلّ على أنّه ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ، إذ لا يتصوّر في حقّ الأجسام هذه الصفات، بل هذه الصفات للروح الإلّهي المتبرّئ عن عالم الأجسام بجوهره. وليس فرق بينه وبين الملائكة إلاّ تصرّفه في الأجسام. وأمّا بيانه من السنّة: قول النبيّ ﷺ «**أبيتُ عند ربّي يُطعُمني ويسقيني**». وأمّا الأثر: ما قال بعض المشايخ في صفة الصوفيّة، فقال «**من كان مع الله كان بلا مكان**». وهذا يدلّ على أنّه ليس بجسمٍ، إذ الجسم متركّب ومنقسم، وليس في هذا العالم ما لا ينقسم لا في الوهم ولا في العين.

---

(١) سورة القمر، الآية: ٥٥.

فروح الإنسان ـ وهو الروح الإلٓهيّ ـ ليس في هذا العالم. نعم! له تعلّق بالبدن كتعلّق المَلِك بالمُلك، ويتصرّف فيه كما يشاء. وما دام تعلّقه ثابتاً، يبقى الإنسان حيّاً؛ وإذا انقطع علاقته، ينقطع حيوته. وفي بدن الإنسان جسم لطيف بخاريّ يسمّى روحاً حيوانيّاً بسبب بقائه يبقى العلاقة، وإلاّ فيموت. ولولا يكون الأمر على هذا الوجه، فكيف يتصوّر أنّ الروح الإلٓهيّ ـ وهو النفس الناطقة ـ يخرق السماوات ويصعد إلى فوق؟ فإنّ خرق الأفلاك غير متصوّر، لأنّ الأفلاك أبداً في الدوران، ولا يتصوّر عليه الحركة المستقيمة؛ فإنّ الحركة المستقيمة لا تكون مقتضى طبعه، فإن كان يلتأم بعد الخرق، فيلزم أن يتحرّك مستقيماً.

(٨) والحركات تحصّل الاستعدادات، وواهب الصور يعطي الوجود كما أنّ الماء إذا صار حارّاً شديد الحرارة استعدّ هيولاه لقبول الهوائيّة، فيعطي الواهب هوائيّةً، وإذا تمّ مزاج الإنسان يعطي له نفساً ناطقةً. فعند الحكيم العقول والأفلاك دائمة لدوام علّتها. وكلّ ما يتجدّد في عالم الكون والفساد حادث لحدوث علّته.

(٩) والهيولى عبارة عن جوهرٍ يلبس تارةً الصورة الناريّة وتارةً الصورة الهوائيّة وتارةً الصورة المائيّة وتارةً الصورة الترابيّة. فظاهر صيرورة الماء هواءً، فإنّ الإنسان يرى القطرات من الندى مرّةً بعد أُخرى، فذلك هواء صار ماء وماء صار هواء. والعناصر الأربعة نار وهواء وماء وتراب. فالنار في غاية البعد من المركز، والتراب في غاية البعد من المحيط.

(١٠) ومن امتزاج هذه العناصر يحصل المواليد الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان. والحيوان أشرف من النبات وأتمّ مزاجاً. والنبات أتمّ من المعادن، فالنبات اشترك مع الحيوان في قوى، وزاد الحيوان على النبات بأُمور أُخرى. أمّا اشتراك النبات مع الحيوان «فهو» كان في القوى الغاذية والناميّة والمولّدة، وما يحتاج في الغذاء من القوّة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة. وما زاد الحيوان به على النبات فهي القوى المدركة، وهي خمسة باطنة وخمسة ظاهرة. أمّا الخمسة الظاهرة، فهي السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس. وأمّا الخمسة الباطنة، فهي الحسّ المشترك والخيال والمتخيّلة والوهم والحافظة.

(١١) والإنسان أشرف الحيوانات اختصّ بأمرٍ مفارقٍ وهي النفس الناطقة، قائمة بنفسها، لا في أين، حيّة، عالمة، مدبّرة للأبدان، كما أشار إليه التنزيل ﴿فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبۡقٗا ۝٤﴾ وهي العقول ﴿فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا ۝٥﴾[١] وهي النفوس. وعند الحكماء كما أنّ لأبداننا نفساً ناطقةً، فللأفلاك أيضاً نفوس ناطقة حيّة عالمة عاشقة لمبدعها مشتاقة أبداً في الوجد الدائم واللّذّة المتواترة. ويتعدّى لذّتها إلى أبدانها، فيتحرّك أبدانها كصاحب الوجد من أصحاب التجريد. ولكلّ نفسٍ فلك، فلهذا اختلف حركاتهم. وبسبب حركاتهم يوجد الخير الدائم في هذا العالم. وليس لهذا العالم نسبة معتبرة إلى عالم الأثير.

(١٢) والعوالم عند الحكماء ثلاثة: عالم العقول وهو عالم الجبروت، وعالم النفوس وهو عالم الملكوت، وعالم الملك وهو عالم الأجرام.

(١٣) ويعتقدون أنّ نفس الآدميّ تبقى أن كانت عارفةً بالله وبملائكته منقّشةً بالحقائق ولها درجة انتقاش الحقائق، فإنّه غاية كمال النفس تجد من اللّذّات ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. وإن كان جاهلاً بالله وبملائكته، فيكون بعد المفارقة أعمى كما قال ـ عزّ من قائل ـ ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ۝٧٢﴾[٢]. والأعمى يكون في الظلم ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ﴾[٣]. فيتألمون بعذاب الحجاب عن الله، وبما فات من راحة الدنيا، وباكتسابهم الهيئات الرديّة ـ كما قال تعالى ﴿كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾[٤] إشارة إلى البعد عن الله ـ وبالحيلولة بينهم وبين ما يشتهون من لذَّات الدنيا، كما قال ﴿وَحِيلَ بَيۡنَهُمۡ وَبَيۡنَ مَا يَشۡتَهُونَ﴾[٥].

(١٤) ويعتقدون أنّ الأنبياء عليهم السلام مبعوثون بالحق لمصلحة نظام العالم، وليذكّرهم الآخرة، فإنّ الناس غافلون عن الآخرة غير منصفين في أحوال الدنيا،

---

(١) سورة النازعات، الآيتان: ٤ ـ ٥.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ٧٢.
(٣) سورة النور، الآية: ٤٠.
(٤) سورة المطففين، الآية: ١٤.
(٥) سورة سبأ، الآية: ٥٤.

فلا بدّ ممّن يقنّن لهم قانوناً مضبوطاً. ولا بدّ وأن يكون هذا الشخص شريف النفس عالماً قادراً على ما لا يقدر غيره في زمانه بشرف نفسه؛ فإنّ النفس إذا كانت شريفةً وقويت قوّتها. تؤثّر في هذا العالم تأثيراً عظيماً لأنّها تتّصل بروح القدس، وتأخذ منه العلوم، فتكتسب منها قوّةً نورانيّةً وخاصّيّة التأثير، كالحديد الحامية إذا جاور النار تكتسب منه هيئةً نوارنيّةً وخاصّيّة الاحراق. وقد يحصل هذه الدرجة للأولياء والأنبياء مخصوصون بمزيد درجة، وهو أنّهم مأمورون باصلاح الخلق وأداء الرسالة دون الأولياء.

(١٥) واعلم أنّ أرباب الرياضة إذا حصل لهم العلوم، وفكروا في معلوماتهم من مسبّب الأسباب وما دونه من مبدعاته فكراً لطيفاً، ويضعف قواهم بتقليل الغذاء، فيوافق فكرهم بالقلب وذكرُهم باللسان. وتارةً يستعينون بنغمةٍ رخيمةٍ وبروائح طيّبة وبرؤية أُمورٍ متناسبةٍ. فيحصل لهم أنوار روحانيّة حتّى يصير ذلك ملكةً ويصير سكينةً. فيظهر لهم أُمور غيبيّة ويتصل بها النفس اتّصالاً روحانيّاً. ويسري ذلك على المتخيّلة على ما يليق بحال المتخيّلة، ويرى الحسّ المشترك. فيرون الأشباح الروحانيّة على أحسن ما يتصوّر من الصور، ويسمعون من الكلام العذب، ويستفيدون منه العلوم؛ وقد يرون أشياء مكتومة. فلهم الحظّ الأوفر والمقام الأعلى في الدنيا والآخرة. فطوبى لمن أدرك نفسه قبل الموت وحصل لنفسه في الدنيا درجة يلتذّ بها في دار الفناء وفرح بها في دار البقاء.

وأسأل الله التوفيق فإنّه قدير وبالإجابة جدير والمبدع للكلّ. والحمد لله والصلوة على نبيّنا وسيّدنا محمّد وآله أجميعين.

تمت عقائد الحكماء من إملاء إمام أهل الحكمة

الشيخ الإلّهي الرباني السهرورديّ

قدّس الله روحه العزيز

* * *

قصّة الغُربة الغَربيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام العالم العارف فريد عصره وشيخ دهره الشيخ شهاب الدين السهرورديّ قدّس الله روحه ونوّر ضريحه:

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والسلام على عباده الذين اصطفى خصوصاً على سيدنا محمّد المصطفى ﷺ وآله وصحبه أجمعين.

أمّا بعد: فإنّي لمّا رأيتُ قصّة «حيّ بن يقظان» صادفتُها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانيّة والإشارات العميقة متعرّيةً من تلويحات تشير إلى الطَور الأعظم الذي هو ﴿ٱلطَّآمَّةُ ٱلْكُبْرَىٰ﴾[1] المخزونة في الكتب الالهيَّة، المستودعةُ في رموز الحكماء، المخفيّة في «قصَّة سلامان وأبسال» التي رتّبها صاحب قصّة «حيّ بن يقظان»، وهو السرّ الذي ترتّب عليه مقامات أهل التصوّف وأصحاب المكاشفات، وما أُشير إليه في رسالة «حيّ بن يقظان» إلاّ في آخر الكتاب حيث قيل: «ولربّما هاجَرَ

(١) سورة النازعات، الآية: ٣٤.

إليه أفرادٌ من الناس» إلى آخر الكلمات. فأردتُ أن أذكر منها شيئاً في طرز قصّةٍ سمّيتُها أنا «قصة الغُربة الغربيّة» لبعض إخواننا الكرام، وعلى الله أتوكل فيما أروم.

(١) **مبدأ القصّة**: لمّا سافرتُ مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر إلى بلاد المغرب، لنصيد طائفةً من طيور ساحل اللُجّة الخضراء،

(٢) فوقعنا بغتةً في ﴿ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[١] أعني مدينة قَيرَوان.

(٣) فلمّا أحسّ قومُها أنّا قدمنا عليهم فجأةً ونحن من أولاد الشيخ المشهور بالهادي ابن الخير اليمانيّ،

(٤) أحاطوا بنا، فأخذونا مقيَّدين بسلاسل وأغلال من حديدٍ، وحبسونا في مقر بئرٍ لا نهاية لسمكها.

(٥) وكان فوق البئر المعطّلة التي عُمّرت بحضورنا قصرٌ مشيَّدٌ وعليها أبراج عدّة.

(٦) فقيل لنا: لا جُنَاح عليكم ان صعدتُم القصر متجرّدين إذا أمسيتُم، أمّا عند الصبح فلا بدّ من الهُوِيّ في غَيابة الجُبّ.

(٧) وكان في قعر البئر ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾[٢] «إذا أخرجنا أيدينا لم نَكَد نراها».

(٨) إلاّ إنّا في آونة المساء نرتقي القصر مُشرفين على الفضاء ناظرين من كوّةٍ. فربّما يأتينا حمامات من أيوك اليمن مُخبرات بحال الحِمَى، وأحياناً يزورنا بروق يمانيّة تومض من الجانب الأيمن الشرقي وتُخبرنا بطوارق نجد، ويزيدنا رياح الاراك وجداً على وجد. فنتحنّن ونشتاق إلى الوطن.

(٩) فبَينا نحن في الصعود ليلاً وفي الهبوط نهاراً، إذ رأينا الهدهد دخل من الكوّة مسلماً في ليلة قمراء، وفي منقاره رقعة صدرت ﴿مِن شَٰطِىِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾[٣].

---

(١) سورة النساء، الآية: ٧٥.
(٢) سورة النور، الآية: ٤٠.
(٣) سورة القصص: الآية: ٣٠.

(١٠) وقال لنا: أنّي أحطتُ بوجه خلاصكما وجئتُكما ﴿مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾[١] وهو ذا مشروح في رقعة أبيكما.

(١١) فلما قرأنا الرقعة فإذا فيها أنّه من الهادي أبيكما وأنّه: بسم الله الرحمن الرحيم. شوَّقناكم فلم تشتاقوا، ودعوناكم فلم ترتحلوا، واشرناكم فلم تفهموا.

(١٢) وأشار في الرقعة إليّ بأنّك يا فلان! إن أردتَ أن تتخلّص مع أخيك، فلا تنيا في عزم السفر، واعتصما بحبلنا وهو جوزهر الفلك القدسيّ المستولي على نواحي الكسوف.

(١٣) فإذا أتيتَ ﴿وَادِ ٱلنَّمْلِ﴾[٢] فانفض ذيلك، وقُل: **الحمد لله الذي أحياني بعد ما أماتني**﴿وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾[٣] وأهلك أهلك.

(١٤) واقتل امرأتك إنّها ﴿كَانَتْ مِنَ ٱلْغَـٰبِرِينَ﴾[٤] وامض حيث تؤمَر فـ﴿أَنَّ دَابِرَ هَـٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾[٥] واركب في السفينة، وقُل ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْر۪ىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾[٦].

(١٥) وشرح في الرقعة جميع ما هو كائن في الطريق، فتقدّم الهدهد وصارت الشمس فوق رؤوسنا إذ وصلنا إلى طرف الظلّ. فركبنا السفينة وهي تجري بنا ﴿فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ﴾[٧] ونحن نروم الصعود على جبل طور سينا، حتّى نزور صومعة أبينا.

(١٦) وحال بَيني وبَين وَلَدي ﴿ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ﴾[٨]

(١٧) وعرفتُ أنّ قَوْمى ﴿مَوْعِدَهُمُ ٱلصُّبْحُ أَلَيْسَ ٱلصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾[٩]؟

(١٨) وعلمتُ أنّ ﴿ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَـٰٓئِثَ﴾[١٠] يُجعَل ﴿عَـٰلِيَهَا

(١) سورة النمل، الآية: ٢٢.
(٢) سورة النمل، الآية: ١٨.
(٣) سورة الملك، الآية: ١٥.
(٤) سورة العنكبوت، الآية: ٣٢.
(٥) سورة الحجر، الآية: ٦٦.
(٦) سورة هود، الآية: ٤١.
(٧) سورة هود، الآية: ٤٢.
(٨) سورة هود، الآية: ٤٣.
(٩) سورة هود، الآية: ٨١.
(١٠) سورة الأنبياء، الآية: ٧٤.

سَافِلَهَا﴾[١] ويمطر ﴿عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ﴾[٢].

(١٩) فلمّا وصلنا إلى موضع يتلاطم فيه الأمواج ويتدحرج المياه، أخذتُ ظئري التي أرضعتني وألقيتُها في اليمّ.

(٢٠) وكُنّا نسير في جارية ﴿ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾[٣] فخرقنا السفينة خيفةَ ملك وراءنا ﴿يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾[٤].

(٢١) ﴿ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾[٥] قد مرّ بنا على جزيرة يأجوج ومأجوج إلى الجانب الأيسر من الجودي.

(٢٢) وكان معي من الجن من يعمل بين يدي وفي حكمي عين القطر. فقلت للجن ﴿ٱنفُخُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارًا قَالَ ءَاتُونِيٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾[٦] فجعلتُ سدّاً حتّى انفصلتُ عنهم.

(٢٣) وتحقّق ﴿وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾[٧].

(٢٤) ورأيتُ في الطريق جماجم عادٍ وثمود، وطُفتُ في تلك الديار ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾[٨].

(٢٥) وأخذتُ الثقلين مع الأفلاك وجعلتُها مع الجنّ في قارورةٍ صنعتُها أنا مستديرةً وعليها خطوط كأنها دوائر.

(٢٦) فقطعتُ الأنهار من كبد السماء.

(٢٧) فلمّا انقطع الماء عن الرحى، انهدم البناء، فتخلّص الهواء إلى الهواء.

(٢٨) وألقيتُ فلك الأفلاك على السماوات حتّى طحن الشمس والقمر والكواكب.

---

(١) سورة هود، الآية: ٨٢.
(٢) سورة هود، الآية: ٨٢.
(٣) سورة القمر، الآية: ١٣.
(٤) سورة الكهف، الآية: ٧٩.
(٥) سورة الشعراء، الآية ١١٩.
(٦) سورة الكهف، الآية: ٩٦.
(٧) سورة الكهف، الآية ٩٨.
(٨) سورة الكهف، الآية: ٤٢.

(٢٩) فتخلّصتُ من أربعة عشر تابوتاً وعشرة قبور عنها ينبعث ظل الله، حتى يقبضني إلى القدس ﴿قَبۡضٗا يَسِيرٗا﴾[١] بعد أن جعل ﴿ٱلشَّمۡسَ عَلَيۡهِ دَلِيلٗا﴾[٢].

(٣٠) ولقيتُ سبيل الله، فظننتُ ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا﴾[٣].

(٣١) وأُختي وأهلي قد أخذتُها ﴿غَٰشِيَةٞ مِّنۡ عَذَابِ ٱللَّهِ﴾[٤] بياتاً فباتت في قطعٍ من الليل مظلماً، وبها حُمَّى وكابوس يتطرّق إلى صرعٍ شديدٍ.

(٣٢) ورأيتُ سراجاً فيه دهن وينبجس منه نور ينتشر في أقطار البيت، ويشعل مشكاتها سُكّانها من إشراق نور الشمس عليهم.

(٣٣) فجعلتُ السراج في فم تَنّينٍ ساكنٍ في برج دولاب تحته بحر قلزم وفوقه كواكب ما عرف مطارح أشعّتها إلاّ بارئها ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[٥].

(٣٤) ورأيتُ الأسد والثور قد غابا، والقوس والسرطان قد طُويا في طيّ تَداور الأفلاك، وبقي الميزان مستوياً إذا طلع النجم اليمانيّ من وراء غيوم رقيقة متألّفة ممّا نسجته عناكبُ زوايا العالم العنصريّ في عالم الكون والفساد.

(٣٥) وكان معنا غَنَم، فتركناها في الصحراء، فأهلكتها الزلازل ووقعت فيها نارُ صاعقةٍ.

(٣٦) ولمّا انقطعت المسافة وانقرض الطريق ﴿وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ﴾[٦] من الشكل المخروط، فرأيتُ الأجرام العلويّة؛ اتّصلتُ بها وسمعتُ نغماتها ودستاناتها، وتعلمتُ انشادها، وأصواتُها تقرع سمعي كأنّها صوتُ سلسلة تُجَرُّ على صخرةٍ صمّاء، فتكاد تنقطع أوتاري وتنفصل مفاصلي من لذّة ما أنال. ولا يزال الأمر يتكرّر عليّ حتّى انقشع الغمام وتخرّقتِ المشيمة.

(٣٧) وخرجتُ من المغارات والكهوف حتّى تقضّيتُ من الحجرات متوجّهاً إلى عين الحيوة. فرأيتُ الصخرة العظيمة على قلّة جبلٍ كالطود العظيم. فسألتُ

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٤٦.
(٢) سورة الفرقان، الآية: ٤٥.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.
(٤) سورة يوسف، الآية: ١٠٧.
(٥) سورة آل عمران، الآية: ٧.
(٦) سورة هود، الآية: ٤٠.

عن الحيتان المجتمعة في عين الحيوة المتنعّمة المتلذّذة بظلّ الشاهق العظيم: أنّ هذا الطود ما هو؟ وما هذه الصخرة العظيمة؟

(٣٨) فاتّخذ واحدُ من الحيتان سبيله في البحر سرباً. فقال «ذلك ما كُنتَ تبغي، وهذا الجبل هو طور سيناء، والصخرة صومعة أبيك». فقلتُ «وما هؤلاء الحيتان»؟ فقال أشباهُك، أنتُم بنو أبٍ واحدٍ، وقع لهم شبيهُ واقعِتك، فهُم أخوانك.

(٣٩) فلمّا سمعتُ وحقّقتُ، عانقتُهم؛ ففرحتُ بهم وفرحوا بي؛ وصعدتُ الجبل، ورأيتُ أبانا شيخاً كبيراً تكاد السماوات والأرض تنشقّ من تجلّي نوره. فبقيتُ باهتاً متحيّراً منه، ومشيتُ إليه، فسلّم عليّ، فسجدتُ له وكدتُ أنمحق في نوره الساطع.

(٤٠) فبكيتُ زماناً وشكوتُ عنده من حبس قَيرَوان. قال لي «نِعِماً! تخلّصتَ، إلاّ أنّك لا بدّ راجع إلى الحبس الغربيّ، وإنّ القيد بعد ما خلعته تامّاً». فلّما سمعتُ كلامه، طار عقلي وتأوّهتُ صارخاً صُراخ المُشرف على الهلاك، وتضرّعتُ إليه.

(٤١) فقال «أمّا العود فضروريّ الآن، ولكنّي أبشرك بشيئين: أحدهما أنّك إذا رجعتَ إلى الحبس، يمكنك المجيئ إلينا والصعود إلى جنّتنا هَيّنا متى ما شئتَ. والثاني أنّك تتخلّص في الأخير إلى جنابنا تاركاً للبلاد الغربية بأسرها مطلقاً».

(٤٢) ففرحتُ بما قال. ثمّ قال لي «اعلم أنّ هذا جبل طور سيناء. وفوق هذا جبل طور سينين مَسكن والدي وجدّك، وما أنا بالإضافة إليه إلاّ مثلك بالإضافة إليّ».

(٤٣) «ولنا أجدادُ آخرون حتّى ينتهي النسب إلى الملك الذي هو الجدّ الأعظم الذي لا جدّ له ولا أب. وكلُّنا عبيده، به نستضيىء ومنه نقتبس، وله البهاء الأعظم وله الجلال الأرفع والنور الأقهر، وهو فوق الفوق ونور النور وفوق النور

أزلاً وأبداً، وهو المتجلّي لكلّ شيءٍ، و ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾.

(٤٤) فأنا في هذه القصّة، إذ تغيّر الحال عليَّ وسقطتُ من الهواء في الهاوية بين قومٍ ليسوا بمؤمنين محبوساً في ديار المغرب. وبقي معي من اللذّة ما لا أطيق أن أشرحه. فانتحبتُ وابتهلتُ وتحسّرتُ على المفارقة. وكانت تلك الراحة أحلاماً زايلةً على سرعةٍ.

(٤٥) نجّانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهيولي! ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾[1] و ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2] والصلوة على نبيه وآله أجمعين.

تمت قصّة الغُربة الغربيّة

---

(١) سورة النمل، الآية: ٩٣.

(٢) سورة لقمان، الآية: ٢٥.



كلمات ذوقية
أو
رسالة الأبراج



الكلمات الذوقية
للإمام الشهيد السهروردي قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) قال: هذه كلمات ذوقيّة ونكات شوقيّة كتبت بالتماس بعض إخواننا، إخوان التجريد.

(٢) اعلموا، إخوان التجريد ـ أيّدكم الله بنور التوحيد ـ أنّ فائدة التجريد سرعة العود إلى الوطن الأصليّ والاتصال بالعالم العلويّ. ومعنى قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ «حب الوطن من الإيمان» إشارة إلى هذا، ومعنى قوله تعالى في كلامه المجيد ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾﴾[١]، فالرجوع يقتضي سابقة الحضور، ولا يقال لمن ما رأى مصر ارجع إلى مصر. وإياك أن تفهم من الوطن دمشق أو بغداد وغيرهما، فإنهما من الدنيا، وقد قال الشارع «حب الدنيا رأس كل خطيئة».

(٣) فإذا عرفت معنى وطنك، فاخرج من ﴿ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[٢]. فما فائدة التجريد والخفّة، إن لم يكن حاصله الوصول؟ من جرّد صورته من علائق الطبيعة ولم يسع في الوصول إلى عالم الحقيقة، كان كمن ركب دواءً لعلاجه وإصلاح مزاجه، ولم يتناول منه شيئًا.

(٤) نعم! المطيّة التجريد. لو شرع بعده في البروز عن الستّة، وترك العشرة، وقطع الأربعة، والتوجّه إلى عالم الأحد، استحقّ الوصول، الفوز كلّ الفوز لاخوان التجريد، إذ تجريدهم إلى نور التوحيد.

---

(١) سورة الفجر، الآيتان: ٢٧ ـ ٢٨. (٢) سورة النساء، الآية: ٧٥.

(٥) قد أشرق شعاع شمس اللاهوت على سطوح الإمكان. فإلى متى تمكثون في ظلمات زوايا الأجسام؟ تعبدون الهياكل والجسمانيّة كالأصنام؟ طوبى لمن خرج من خلال بدنه، ودخل كعبة الإيمان، وظعن عن ظلمات العمى والحرمان. فعليكم بالباب وملازمة الجناب، فإنّه باب ما خسر طالبه ولا خاب قاصده.

(٦) سلام على نفسٍ تركت وكرها، وتوجّهت إلى ربّها؛ تركت ثقل الأشباح، وفرحت بخفّة الأرواح؛ قطعت مسالك الناسوت، ووصلت إلى منزل اللاهوت؛ وتخلّصت من قيود العشرة، وتبجّحت بصحبة العشرة؛ وارتقت من حضيض الاحض إلى الأوج الأقدس؛ فنالت ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

(٧) طوبى لقومٍ مقامهم في عالم العبوديّة، ومطارهم في فضاء القيّوميّة. ربّنا! اجعلنا ممّن تشبّه بأبيه، وقطع نسبة أبويه؛ لا يركن إلى كينونته في عالم الأركان، ولا يأنس إلى مجالسة سكّان المكان والزمان، كي لا يتحبّس في سجّين الحدثان.

(٨) واعلم أنّ «حبّ الوطن من الإيمان». إن كنت من الرجال، فلا تقنع بمجرّد القيل والقال، ولا تضيّع أنفاسك النفيسة في استيفاء اللذّات الخسيسة. إلى متى تنغمس في الرمس وتفوتك أنوار أشعّة الشمس؟

(٩) قد أفاضت الأنوار على القوابل، وأصلحت أمزجة الهياكل. وكون الأكمه يجحد ولا يشاهد نوراً غير قادح في إفاضتها. ومن شأن العنبر العبق أن يفوح، فيعطّر مجالس الأنس ومراقب طالب القدس. وحرمان المزكوم عن رائحته اللذيذة، لشدّةٍ حصلت في مشامّ دماغه، لا يقدح في طيبه شيئًا.

(١٠) لو انقشع غيم غموم المهلكات، وارتفع سحاب سموم المتلفات، لرأيت ما لا رأيت. أسّس سلّماً ست عشرة درجة، واصعد إلى سطح سماء القدسيّات، لتتّصل بالروحانيّات إلى العقليّات.

(١١) ثمّ اعبر إلى كعبة الأزل، وقل ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[1] وانشد:

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٩.

رقّ الزجاج ورقّت الخمر   فتشابها فتشاكل الأمرُ
فكأنها خمر ولا قدح   وكأنها قدحٌ ولا خمرُ

(١٢) وأيقن أنّ من حلّ الرمز، فظفر بالكنز. ذوق، ثمّ شوق، ثمّ عشق، ثمّ وصل، ثمّ فناء، ثمّ بقاء. وليس وراء عبّادان قرية، وعبّادان غير متناهية.

(١٣) واعلم ـ أيدك الله ببصيرة منه ـ أنّ القمر عاشقٌ صادق لملك الكواكب وسلطان النيّرات السيّارات بعبوره ميادين السماوات، قاهر الظلمات بالنور، حافظ الأزمان والدهور، باسط الخيرات على سطح الأرض، مخرج المواليد من القوّة إلى الفعل، سيّاح الوجود، حافظ آيات الربّ الودود.

(١٤) ومن ذات العاشق المسكين التوجّه إلى جناب معشوقه والتوصّل إلى وصل محبوبه. فلهذا صار القمر سريع السير، لا يمكث في منزل إلا يومين، ويسير سيرًا حثيثًا حتّى يرتقي من حضيض الهلاليّة إلى أوج البدريّة.

(١٥) فإذا قارب المقابلة، انعكست إلى ذاته الأشعّة الشمسيّة، فأضاءت ذاته بأنوارها بعد ما كان مظلمًا، واستنار بأشعّتها بعد ما كان مقتمًا. فنظر إلى ذاته، فما كان منه شيءٌ خاليًا من أنوار الشمس. فقال «أنا الشمس»!

(١٦) فأبو يزيد (البسطامي) و(حسين بن منصور) الحلاج، وغيرهما من أصحاب التجريد، كانوا أقمار سماء التوحيد. فلمّا أضاءت أرض قلوبهم بنور ربّهم، باحوا بالسرّ الواضح الخفيّ فأنطقهم ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[1] والحق ينطق على لسان أوليائه.

(١٧) عليك بحلّ الطلسم البشريّ، فإنّ كنوز القدس كامنة فيه. فمن حلّه، ظفر بالمقصود ووصل إلى المعبود، وارتقى من هبوط الأشباح إلى شرف الأرواح، وصعد من حضيض أسفل السافلين إلى أوج أعلى علّيّين، وعاين الجمال الأحديّ، وفاز بالوصول السرمديّ، ونجا من شبك الشرك.

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٢١.

(١٨) وطريق حلّه أن تعتصم بحبلٍ ذي شعبين تقيّد به النمر والضبع. ثمّ اعبرْ على ثلثمائة وستّين بحرًا، ثمّ على مائتين وثمانية وأربعين جبلاً المربوطة بأربعة جبال الموضوعة في ست جهات. ثمّ بعد هذا تصل إلى قلعةٍ حصينةٍ، ذات عشرة أبراج، ساكنة على قلل الجبال، المتحركة لحركة ظلّ الشاهق العظيم.

(١٩) فترى بالبرج الأوّل شخصًا فصيحاً صاحب البيان، رطب اللسان، عنده أنواع المطعومات وأصناف المذوقات. فإيّاك أن تغترّ بعذوبته، إذا رأيته؛ أو تلتفت إلى حلاوته، إذا عاينته! فإنّ عُقبى عذوبته غمّ، وآخر حلاوته سمّ؛ ورُبَّ شهوة ساعةٍ أورثت حزنًا طويلاً.

(٢٠) فإذا عبرت (من البرج الأوّل) وصلت إلى البرج الثاني. وجدته ذا بابين صغيرين موضوعين في طول القلعة، وطريق الصعود (إلى هذا البرج) صعب لا يتيسّر إلا بسلّم الهواء. فإذا صعدت، رأيت شخصين ساكنين على قباب القلعة، عندهما أنواع الارابيح الطيّبة يفوح منها روائح العنبر الأشهب والمسك الاذفر. فاحذرْ كيلا يحجبك الارابيح الجسمانيّة عن النفحات الروحانيّة.

(٢١) فإذا عبرت (من البرج الثاني) وصلت إلى البرج الثالث الموضوع في عرض القلعة، ذات منظر بين لوزتين حواليهما أطناب أبريسم وبينهما تلّ، وفي كلّ منظرةٍ سرير معمول من عاجٍ وآبنوس، فوق كلّ سريرٍ شخصٌ رشيق القدّ، عقيق الخدّ، لطيف الشمائل، ظريف الخصائل، ينظر بين حسن الأنوار، فيحسن الأخبار. لا تقفْ عند منظره البهيّ ومخبره الشهيّ. فاعبرْ عنه عبور العاشق إلى الجمال الاحديّ.

(٢٢) فإذا عبرت (من البرج الثالث) وصلت إلى البرج الرابع الموضوع على أطراف القلعة، ذات قصرين حصينين؛ يحيط بكلّ قصرٍ سور غضروفيّ. يجذب (هذا البرج الرابع) الأصوات الطيّبة من الآفاق إليه (أي إلى نفسه)، ويجتمع عنده من النغمات الرخيمة والألحان اللذيذة. فاجتهد أن تعبر عنه.

(٢٣) فتصل إلى البرج الخامس المحيط بالكلّ، مُدرك الضدّين، الصلابة واللين.

(٢٤) وبعده البرج السادس، أوّل الأبراج الجوّانيّة. ترى حجرةً منوّرةً مضيئةً بأنوار أشعّة الأبراج الخمسة.

(٢٥) والبرج السابع خزانة لهذه البروج.

(٢٦) ثمّ البرج الثامن الذي يجتمع فيه متاع الحجر الجوانيّة والبرّانيّة، ويفرق به بين الصديق والعدوّ.

(٢٧) والبرج التاسع المفضض الذي يختلف اسمه بحسب ما ينعكس إليه من أشعّة الكواكب والقمر.

(٢٨) والبرج العاشر خزانة بعض الحجر الجوّانيّة.

(٢٩) فإذا قطعت هذه المنازل وعبرت هذه المراحل، وصلت إلى بلاد الثبات والتمكين. فأوّل ما ترى شيخ كبير القدر، أحسن وأنور من البدر. مع أنه في حيّز الإمكان، لا يحواه مكان؛ سريع الانقباض بلا حركة، بطيء الانفعال بلا سكون، ضحوك السنّ بلا أسنان، فصيح البيان بلا لسان، مبلغ الوحي والإلهام إلى الأنبياء والأولياء العظام الكرام. فالزمْ بابه واغتنمْ خطابه وخطاب إخوانه التسعة.

(٣٠) واعلمْ أنّهم القوم الذين لا يشقى بهم جليسهم ولا يستوحش منهم أنيسهم، وهم خلاصة الوجود، المقرّبون إلى المعبود.

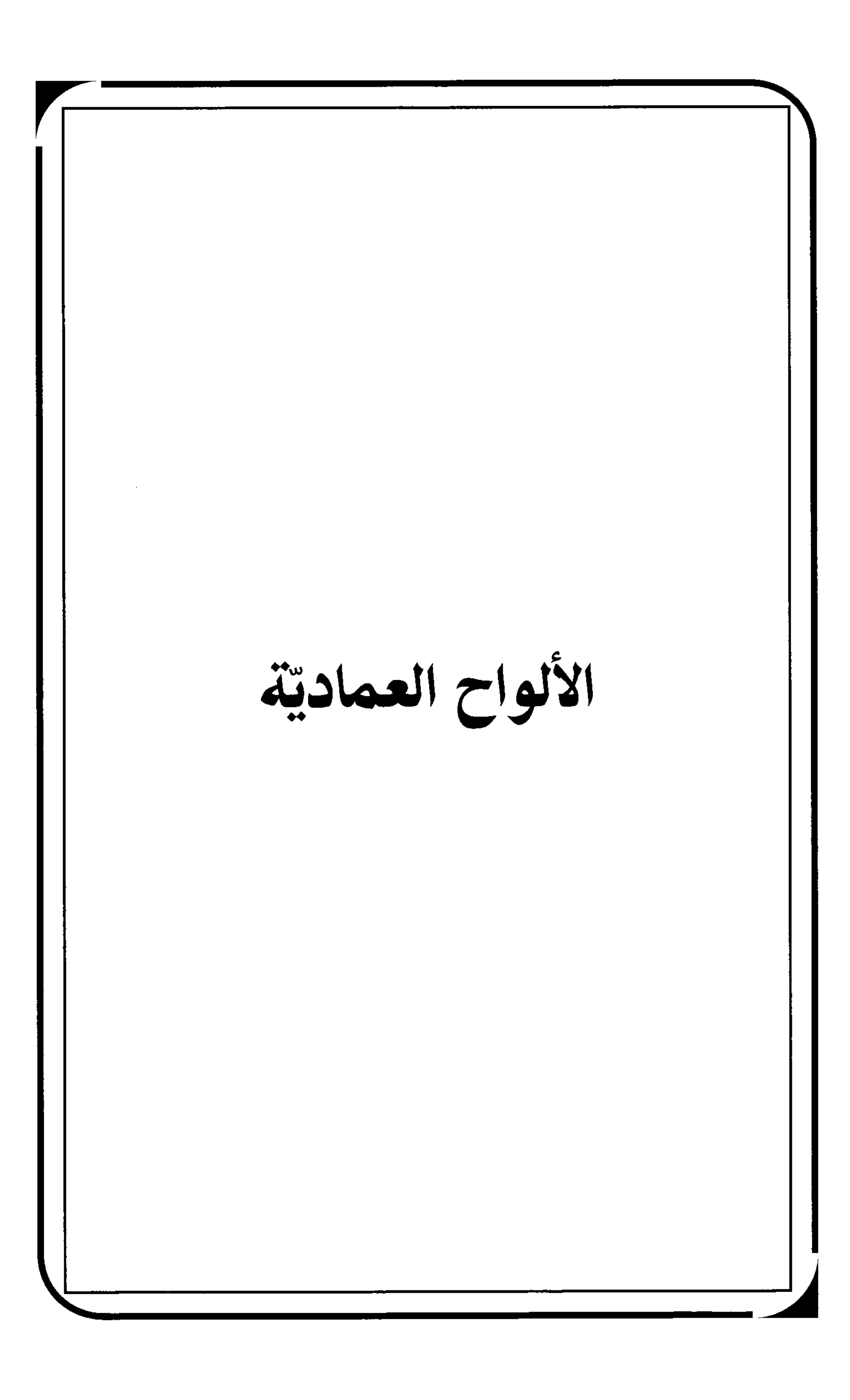
(٣١) فإذا صاحبتَ هذه العشرة الكرام البررة، وتخلّقتَ بأخلاقهم، وشاهدتَ أفعالهم، وارتقيتَ من واحدٍ إلى واحد، فربّما أشرقت عليك الأنوار القيّوميّة والآثار اللاهوتيّة. فتخلّص من ربقة الرقّ والحدثان، وتصل إلى القديم المنّان، وتستغني بالعيان عن البيان، وتصل إلى قوله ﴿إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[1] وقوله ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ ﴿٤٤﴾﴾[2]، وتقول بلسان الحال.

(٣٢) وكان ما كان ممّا لستُ أذكره، فظنّ خيرًا، ولا تسأل عن الخبر.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٥٣.
(٢) سورة النازعات، الآية: ٤٤.





الألواح العماديّة



بسم الله الرحمن الرحيم

عَوْنُك يا لَطيفُ

(١) تبارك اسمك اللّهمّ، وتعالى ذكرك، وعظمتْ قدرتك، وعلتْ كلمتك. لك الحمد في البدء والرّجعى، ولك الحمد في الآخرة والأولى. سبحانك، مبدعَ الماهيّات، وواهبَ الحياة ومفيضَ النور، ونورَ الأنوار، ومدير كلّ دوّار. أنت الغاية الأقصى، والمبدأ والمنُتهى. لك الكمال الذي لا يتناهى، والمجد الذي لا يزاحم ولا يباهى. لستَ ذا حيِّز فتقعَ تحت تصرّف وهم أو حسّ، ولا جوهرًا فتقعَ تحت عموم جنس، ولا عرضاً فتحتاجَ إلى حامل ومحلّ. وأنت وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى. صلِّ على الذّوات الكاملة، والنّفوس الفاضلة. وخصِّصْ صاحبَنا محمدًا ﷺ بأفضل صلواتك وأزكى تحيّاتك. ووفّقنا لما يقرّبنا منك، وبعّدنا عما يبعّدُنا عنك. إنّك أنت الجواد الكريم.

(٢) وبعدُ، فإنّه لمّا تواترتْ لديّ مكاتبات المِلك العادل المظفّر المنصور، عماد الدّين، سيّد ملوك [آمد] وديار بَكر، قَرَارْ سلان بْن داوُود بن أرتق، نصير أمير المؤمنين ـ حرّس [الله] جلاله وضاعف إقبالَه ـ وقد أمَرَنا بتحرير عجالة شديدة الإيجاز، بيّنة الإعجاز، يتضمن ما لا بدّ في معرفته في المبدأ والمعاد، على ما يراه متألِّهة الحكماء وأساطين الفضلاء. فبادرتُ إلى امتثال رسومه وتحصيل مطلوبه. وقد كنتُ صادفتُ مختصرات صنّفها بعض المتأخرين لأمراء زمانهم وملوك أيّامهم؛ وسمعتُ أنّهم ما انتفعوا بها، لأنّهم ذهلوا عن مصلحة التعليم وطريق التفهيم؛ وما غيّروا شيئًا من اصطلاحات المأخذ، ففوّتوا لغاية فائدةٍ جزئية مصلحةً

كلّية. فرأيتُ أنْ أقرِّب الاصطلاحات إلى الفهم في مواضع لا تختل بها القواعد الكلية والمطالب الأصليّة. وسمّيتُه «**الألواحَ العِماديّة**» تيمّنًا بعلوّ ذكره، وتفألاً بسُموّ قدره. وأوردتُ فيها جملاً من اللطائف، ولُمعًا من الغرائب. وما أظنُّ انّه قد صُنِّف قبلُ مثلُه. وبرهنْتُ فيه على المباني، ثمّ استشهدتُ بالسّبع المثَاني. فأثبتُّ في الأصول الكلية معنىً معنىً، وعقّبته بشهادة مثنىً مثنىً. وغرضنا منه ينحصر في «مقدّمة وأربعة ألواح».

مقدّمة ـ [في أمور كالعام (الكلي) والمتشخص (الجزئي) والماهية ولوازمها والجوهر والعرض (الهيئة) والجسم والجوهر الفرد]

(٣) اعلم أنّ المعنى العام هو الذي يشترك فيه الكثيرون كالإنسانيّة والحيوانيّة، فإنّه ليس شركة زيدٍ وعمروٍ في اسم الإنسانيّة وشركة الفرس والطّير في اسم الحيوانيّة فحسبُ، بل وفي معناهما حتى إذا رأيتَ رجلاً ما رأيت قطّ، أو طيراً، تحكم عليهما بالإنسانيّة والحيوانيّة وإن لم تسمع حينئذٍ إنّهما يسمّيان باسم الإنسانيّة والحيوانيّة.

والأمر المتشخّص هو الذي لا يصحّ وجوده في الذهن فقط؛ أمّا في خارج الذّهن فلكلّ شيء هويّةً متشخّصة لا يشاركه فيها غيره.

ولمّا كان إدراك الشيء، هو حصولُ صورةٍ ومثال منه فيك ـ فإنّ الذي يحصل فيك من العلوم ليس ذاته بل أمرٌ يطابقه، حتّى إذا لم يكن الذي عندك مطابقاً له فلا يكون قد علمتَه كما هو ـ فإذا رأيتَ أسداً حصل منه في ذهنك مثالٌ كلّي للأسد، فكلّ أسدٍ تراه بعد ذلك تحكم عليه بأنّه أسد ـ صغيراً كان أو كبيراً، أو أسود أو أحمر ـ لأنّه حصل عندك صورةُ الأسديّة المطلقة بحيث تطابق كلّ أسدٍ على اختلاف الأُسُود.

(٤) واعلم أنّ الشيء قد يكون عامّاً بالنّسبة إلى شيء، خاصّاً بالنّسبة إلى غيره كالحيوان فانه أعمّ من الإنسان وأخصُّ من الجسم، والجسمُ فإنّه أعمّ من الحيوان وأخصُّ من الجوهر.

(٥) واعلم أنّ الأشياء التي تشترك في أمرٍ لا بدّ لها من أنْ يمتاز بعضها عن بعضٍ بأمورٍ تخصّ كلّ واحد، مثل أشخاص النّاس، فإنّهم اشتركوا في الإنسانيّة. وامتازت الأشخاص بعضها عن بعضٍ بالهيئات ـ من السّواد والبياض والمقادير والأوضاع والأحياز والجهات ـ ولك أنْ تعلم أنّ الوصف الذي يوصَف به الشيء، قد يكون ضروريّاً له كالزّوجيّة للأربعة، فإنّ فاعلاً لو أراد أن يحصّل أربعةً ليست بزوجٍ لا يمكنُه إذ يمتنع انفكاك الأربعة عن الزّوجيّة، وقد يكون ممتنعاً له وهو ضروريّ العدم كالفرديّة على الأربعة، وقد يكون ممكناً وهو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه كالقيام والقعود على الإنسان.

(٦) ووصفُ الشيء قد يكون أعمّ منه كالأبيضيّة للثّلج فكل ثلجٍ أبيضٌ وليس كل أبيضٍ ثلجاً؛ وقد يكون مساوياً في العموم والخصوص مثل الزوايا الثلاث للمثلّث فإنّ كلّ مثلّث له زوايا ثلاث وكلّ ما له زوايا ثلاث فهو مثلّث. والوصف الذي يلزم الشيء باعتبار خصوصه لا يلزم أن يثبت لمشاركه في المعنى العامّ؛ فالحرارة ثابتةٌ للنّار لأنّها نارٌ لا لأنّها جسم، إذ لو كانت للجسمية لكان كلّ جسم حارّاً.

(٧) والعلماء إذا حكموا على شيء بإمكان أمرٍ أو وجوبِه أو امتناعِه، فإنّما يعتبرون ما يلزم الماهيّة ـ وأعني بالماهية ما به يكون هو ما هو ـ ولا يعتمدن على الاستقراء. والاستقراء على سبيل المشاهدة، هو أن يقال «رأينا الأكثَر كذا، فينبغي أن يكون الكلّ كذا» وهو غير قويّ، فإنّه يجوز أن يخالف حكم ما لم يعهد، حكم ما عهد، كمن يحكم بأنّ كلّ حيوان إذا لبث في النّار يحترق، لأنّي رأيتُ أكثر الحيوانات ـ من الإنسان والطّير والفرس وغيرها كذا؛ وليس بصحيحٍ فإنّه ربما لم يشاهد هذا القائل مثلاً السّمندرَ، فإنّه لا يضرّه اللّبث في النّار.

(٨) واعلم أنّك تفرق بين كون البياض في العاج، وبين كون الماء في الكوز وكون الإنسان في البيت، فإنّ البياض في العاج بكليّته شائع ليس له سمك لم يجامع العاج، بخلاف الماء في الكوز والإنسان في البيت فإنّ لهما سمكا؛ فما هو

مثل السواد والبياض في كونه شائعاً في شيء، نسمّيه على سبيل تقريب الاصطلاح «هيئةً» و ما هو فيه محلاً له.

والهيئة لا تنتقل من محلّ، فإنّها عند الانتقال يلزمها الاستقلالُ بالحركة والقيامُ بنفسها، فتكون جوهراً وقد كانت هيئةً، وتلزمها أيضاً في حالة الانتقال، جهاتٌ ثلاث وهي طول وعرض وعمق فتكون جسماً وقد كانت هيئةً هذا محال.

(٩) والقائم لا في محلّ ممّا يمكن وجوده يصطلح عليه اسم الجوهر؛ وإن كان اصطلاح العلماء المشّائين على تفصيل آخر ذكرناه في مواضع أخَر، إلاّ أنّ هذا لا يضرّنا في غرضنا. فالجسم يصحّ أن يكون له مكانٌ ولا يصحّ أن يكون له محل قط؛ فذو المكان قد يصحّ انتقاله عنه، بخلاف الحالّ في المحل. والجوهر الذي يصحّ أن يقصد بالإشارة الحسية فهو جسمٌ ويلزمه لا محالة طولٌ وعرض وعمق. والأجسام لمّا تشاركتْ في الجسميّة فلا بدّ لها من فارقٍ بينها والفارق هو الهيئة. ولمّا رأيتَ افتراق الجسمينِ بالسواد والبياض بعد اشتراكهما في الجسميّة فتعلم أنّهما زائدانِ على الجسميّة، إذ لا يفترق شيئان بما اشتركا فيه.

والهيئات يتمايز بعضها عن بعضٍ بثلاثة أشياء:

أحدها، أن يكون الاختلاف بالحقيقة كاختلاف السّواد والطعم فإنّهما وإنْ كانا في محل واحد يتمايزانِ بحقيقتهما.

والثاني، باختلاف المحلّينِ إذا اتّفقت الحقيقة كما يتمايز السوادانِ بمحلَّيهِما.

والثالث، باعتبار زمانَينِ إذا اتّفق المحل لشخصَيْ نوعٍ واحد كحرارة كانت في حجرٍ العام الأوّل وحصلتْ فيه [هذه] السَّنة.

وبالجملة، كل اختلاف فإمّا بالحقيقة كما في الإنسان والفرس؛ وإمّا بعارض كما بين إنسان وإنسان.

(١٠) واعلم أنّ جماعة من النّاس يعتقدون أنّ الجسم يتجزّى إلى ما لا يتجزّى في الحسّ ولا في الوهم وسمّوه «الجوهر الفرد» وقالوا: الأجسام مركّبة من هذه الجواهر. والحكماءُ ينكرون صحّة وجود جزء للجسم لا يقبل التّجزئة الوهميّة؛ وإن

كانوا يسلّمون أنّه يجوز أن ينتهي في الصغر إلى حيث لا يقبل التّجزئة بالفعل، ولكن لا بدّ من إمكان التجزئة الوهميّة. واحتجوا بأنّ هذه الأجزاء إن كانتْ يتألّف منها الجسم، فلا شك أنّها كلّما ازدادتْ يزداد المقدار بتأليفها؛ فإذا فرضنا جوهراً بين جوهرَينِ، فلا بدّ وأنْ يحجب بينهما عن التماسّ، فيلقى كلّ واحد منهما شيئاً غير ما يلقاه الآخر، فانقسم.

وأيضًا إذا فرض جوهر على مُلتقى اثنين فيلاقي كلّ واحد منهما منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر، فانقسمت الثّلاثة.

وفي الجملة، هذا الجزءُ ـ إنْ كان ـ فما منه إلى صوبٍ غير ما منه إلى الآخر، فانقسم.

(١١) واعلم أنّ التّداخلَ الممتنعَ هو أن يلقى كلّ واحد من الحجمَيْنِ كلّ الآخر بحيث لا يزيد مقدار مجموعهما على أحدهما، ويكفي لمجموعهما حيّز أحدهما.

هذا ما أردنا ذكرَه في هذه المقدمة لتوطئة الغرض.

اللّوح الأوّل

في إثبات تناهي الأبعاد وفي طرف من السّماء والعالَم وفي بسائط العنصريّات وما يحدث منها

(١٢) اعلم أنّ الأبعاد كلّها متناهيةٌ إذ لو كانت الامتدادات غير متناهية من جميع الجهات كانت سعة العالم غير متناهية: فإذا فرضنا جسماً مستديراً ولْيكنْ تُرساً ـ وفرضنا خروج ستّة خطوط من جوانبه بحيث تقسّمه إلى ستّة أقسام متساوية ذاهبة إلى غير النّهاية، فلا شك أنّها كلّما بعدتْ من الجسم المذكور اتّسعتْ زواياها فظاهر أنّها تقسّم سعة العالم كلّها إلى ستّة أقسام، فإمّا أن يكون بين كلّ خطَّينِ من جملة السّتة الذّاهبة إلى غير النّهاية قدرٌ غير متناهٍ وهذا محال، لأنّه محصور بين حاصرَيْن؛ وإمّا أن يكون بين كلّ اثنين قدرٌ متناهْ فمجموع ستّة الأقسام المتناهية يكون متناهياً. ويذكرون ها هنا حججًا أُخر مشهورة ولكن هذا الذي وقع لنا أظهر.

قاعدة

(١٣) إذا ثبت نهاية الأبعاد فللامتدادات غايات هي منتهى الإشارة والحركة، ولا تتعدّيانها. من الظاهر إنّ الحركة والإشارة لا تقعان إلى غير شيء، بل لا بدّ وأن تقعا إلى صوب بُعدي. فالجسم الذي هو غاية الإشارة، لا يجوز أن ينخرق، لأنّه يلزم من خرقه اختلاف حركتَيْ جزئَيْهِ إلى صوبَينِ مختلفَينِ، وقد قلنا إنّه ليس

وراه شيء؛ ولا تقع الحركة إلى لا صوب ولا شيء. وإذا علمت هذا، فاعلم انّه لا يصحّ أن تكون غايات الأصواب أجساماً مختلفة تتألّف، فإنّها تحصل ثمّ تتألّف فيمكن اجتماعها وافتراقها، وقد قلنا إنّه لا يصحّ خرق الغاية فتكون حركاتها إلى لا صوب ولا شيء وهو محال؛ فينبغي أن تكون غاية الأصواب جسماً واحداً محيطاً بالكلّ إبداعيّاً لم تركّب من الأجزاء.

(١٤) ولا يجوز أن يكون شيء منه يقتضي السفلية، وشيء منه يقتضي العلويّة فإنّه جسم واحد متشابه الأجزاء إذ لا أولويّة لعلوية بعضه وسفلية الآخر، فإذا كلّه علو. ولمّا كان السّفل في غاية البُعد وغاية البعد من المحيط هو المركز فغاية السّفل هو المركز. والمركز لا يعيّن المحيطَ لجواز وقوع دوائر غير متناهية بالقوة على نقطة واحدة. فالمحيط هو المحدّد وهو السماءُ الأقصى.

والمحدّد لا يتحرّك على الاستقامة إذ ليس وراه صوبٌ بل هو منتهى جميع الأصواب بمحيطه ومركزه.

وممّا يشهد بما ذكرنا من التّنزيل مثنى قوله تعالى بعد ذكر السّماء: ﴿وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾[1] وغير الكريّ يلزمه الزاوية والفرجة. يثنيه قوله ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[2] وعلى غير الطريقة المذكورة يلزمه الفطور. ويدّل أيضاً على عدم الخلأ.

(١٥) ومحال أن يكون حشو المحدّد أو فيما بين أيّ جسمَين كانا خلاً فإنّه إذا عني بالخلأ لا شيء، وقد يفضل ما بين جسمَينِ متباعدَينِ على ما بين جسمَين متقاربَين، وما يسع للجسم الأكبر، أكبر ممّا يسع للجسم الأصغر، فالخلأ متقدّر؛ وكيف يكون ما ليس بشيء متقدّراً. وإن عبّر عن شيء فكان متقدّراً؛ وإذا كان متقدّراً من جميع الجهات، فهو جوهر مقصود بالإشارة ذو طول وعرض وعمق وليس معنى الجسم على ما هو الضابط في النظر إلاّ هذا.

ثمّ إن وقع فيه الجسم ولا يثخنه فقد تداخل المقدارانِ وهو محال وكيف لا

---

(١) سورة ق، الآية: ٦.

(٢) سورة الملك، الآية: ٣.

يزيد مجموع المقدارَين على أحدهما؟ فالعالم كلّه ملأ وليس وراء المحدّد خلأ ولا ملأ أصلاً.

(١٦) وللمكان أمارات: من جملتها أن يكون الجسم فيه، ويصحّ توهّم انتقاله عنه؛ فليس المكان ما يستقرّ عليه الجسم لأنّه ليس فيه؛ وليس حامل العرض مكاناً له لأنّه لا يمكن توهّم انتقاله عنه؛ فمكان الشيء هو باطن حاويه المُماسّ له فما لا حاوي له لا مكان له.

قاعدة

(١٧) الحركة هيئة لا يتصوّر ثباتها. وتنقسم إلى طبيعيةٍ كحركة الحجر إلى أسفل؛ وإلى إراديّةٍ وهي ما يصحّ على جهات مختلفة كحركات الحيوانات؛ وإلى قسريّةٍ كحركة الحجر إلى فوق.

(١٨) وأنت تعلم من تأخيرك لأمرٍ إذا أدّى إلى فواته ممّا يختلف في القبليّة والبعديَّة، أنّ في الوجود شيئاً غير ثابت متّصلاً، منه القبليّات والبعديّات؛ ولتحدُّدِه وتقدُّرِه يجب أن يكون شيئاً، إذ العدم البحت لا يتحدّد؛ ولعدم ثباته يجب أن يكون أمراً متعلّقاً بالحركة وهو «الزمان»؛ فالزّمان هو مقدار حركة الفلك، إذا جمع في الذهن متقدّمه مع متأخّرة.

وقُسم الزمان إلى أجزاء من السّنين والشّهور والأيّام والسّاعات. ودوام الوجود في الماضي يسمّى «الأزل» ودوام الوجود في المستقبل يسمّى «الأبد».

(١٩) والمحدّد به يتعيّن مكان جسم، وبه صحّتْ جهات الحركات المستقيمة وبحركته اليوميّة اعتبروا الزّمان. وإذا رأيت الشّمس والكواكب غربت ثم ظهرت من مشارقها، فلا بدّ وأن يكون وصولها إلى مشارقها بحركة دوريّةٍ إذ لو رجعْ قبل تتميم الدورة لتعود إلى المشرق لرأيت، ويُثنّى النهار بعود الشّمس، وليس كذا فهي قاطعة المسافة ممّا يلي الجانب الآخر من الأرض.

والمتحرك ينقسم إلى ما يتحرّك على الوسط كالمحدّد والأفلاك؛ وإلى ما يتحرّك إلى الوسط وتلزمه برودة؛ وإلى ما يتحرّك عن الوسط وتلزمه حرارة.

(٢٠) وكلّ ما يتحرّك على الاستقامة فهو قابل للخرق إذ لا بدّ من أن ينفصل عن كلّية نوعه. وكلّ قابل للخرق فإمّا أن يقبل الاتّصال والانفصال والتّشكل وتركه بسهولة، أو بصعوبة. والأول هو الرطب، والثاني هو اليابس.

وإذا لم يخرج الأجسام التي عندنا من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فركّبت هذه الكيفيّات الأربع [و] حصلت منه أربعة أقسام: حارّ يابس ينحو أقصى الفوق وهو الخفيف المطلق كالنّار؛ وحارّ رطب كالهواء وهو الخفيف بالنسبة؛ وبارد يابس يقصد أقصى السفل وهو الأرض؛ وباردٌ رطب وهو الماء يستقرّ فوق الأرض وتحت الهواء وهو ثقيل بالنسبة. ولولا أنّ الهواء أخفّ من الماء ما كان الزقّ المملوّ من الهواء يرسب قسراً ويطفو طبعاً. ولولا أنّ الأرض أثقل من الماء، ما رسب التّراب إذا وقع في الماء.

والسّماويات لمّا لا تقبل التفصيل والخرق أصلاً - لا بسهولة ولا بصعوبة - فهي لا رطبة ولا يابسة؛ ولمّا لم يتحرّك على الاستقامة لا عن الوسط ولا إلى الوسط فهي لا حارّة ولا باردة؛ وليس بخفيفة ولا ثقيلة، لأنّ الخفّة قوة تحرّك الجسم إلى فوق، والثّقل قوة تحرّك الجسم إلى أسفل، وهي لا تتحرّك لا عن الوسط ولا إلى الوسط أصلاً؛ فبطل قول من يظنّ أنّها مائية أو نارية.

(٢١) والعنصريّات مرتّبة تحت السّماويات في مقعّر فلك القمر. فانقسمت الأجسام إلى أثيرية ثابتة الصّور، وعنصريّة كائنة فاسدة متغيّرة الصّور. والعنصريّات منفعلة عن الأثيريّات. واعتبر بما تشاهد من آثار النيّرَينِ.

وهذه العنصريّات تستحيل من كيفية إلى كيفية كالماء تزول عنه البرودة بمجاورة النّار وتحدث فيه الحرارة.

والأجسام يؤثّر بعضها في بعض إمّا بمقابلة كالنيّر يضيء ما يقابله؛ أو بمجاورة كالنّار تسخّن ما يجاورها؛ أو بملاقات كالنّار تحرق ما يلاقيها ممّا يقبل أثرها. وأسباب الحرارة ثلاثة:

الأوّل، مجاورة جسم حارّ كالنار. وقوم أنكروا الاستحالة وزعموا أنّ الماء ما

تسخن بل فشّت فيها الأجزاء النّارية ومعها الحرارة. ولو كان كما زعموا لكانت قماقم الحديد والنّحاس أبطأ تسخّناً من أواني الخزف على نسبة تمنع الفشو، وليس كذا. مع أنّ الجمد يبرّد ما فوقه وأجزاؤه لا تتصاعد؛ فلا بدّ من الاعتراف بالاستحالة.

السبب الثاني، الشعاع. كما ترى ـ واعتبر بالمرآة المحرقة فإنّها تحرق ما يقابلها لشدّة قبولها الشعاع بسبب انعكاس الشعاع من جوانبها إلى مقعّرها ـ من تسخين شعاع الشمس.

وقوم زعموا أنّ الشعاع جسمٌ، وإنّما يسخّن لعبوره على كرة النّار. وقولهم باطل، فإنّه لو كان الشعاع جسماً، لكان إذا أخذت الكوّة بغتةً أو كُبّ على المصباح شيء، [الشوهد] تحرّك أو [تثبّتٌ]. فلمّا وجب بطلانه فهو عرض. ولو كان جسماً لكان يجب أن يتحرّك بطبعه إلى فوق لا إلى أسفل وليس كذا، بل هو عرض. وليس أنّه ينتقل بل هو هيئة تحدث فيما يقابل الشمس ابتداء لا انتقالاً.

السبب الثالث، الحركة، فإنّها تسخّن. واعتبر بالمحكوك والمُخَضخَض.

وقوم زعموا أنّ الحركة لا تسخّن، بل التسخّن هاهنا بظهور أجزاء ناريّة كامنة.

ويكذّبهم ما نرى من الماء وغيره من المائعات قبل الخَضْخَضة بارداً ظاهره وباطنه، وبعدها يتسخّن ظاهره وباطنه؛ فلو كان بظهور أجزاءٍ ناريّة كامنة، لَبردَ الباطن حين تسخن الظاهر، وليس كذا. وما نرى من حصول النّار بالقدْح، ليس بأن يخرج من حجرٍ أو حديدٍ كلّ تلك النّار، بل بأنّ الحركة تُسخّن الهواءَ الذي بينهما فينقلب ناراً. ثمّ إذا زال السّبب تنقلب النارُ هواءً والشُّعل والشّرر التي تغيب عن البصر، أكثر، تصير هواء إذ لو بقيت ناراً لاحترق ما يقابلها، وليس كذا.

(٢٢) وبالنّفخ الشديد ينقلب [ناراً] كما يصير الهواء بالبرد الشديد ماءً. فما يرى ممّا يركب الزّجاجات التي فيها الجمد، والطّاسات المكبوبة عليه من القطرات ـ وليس ذلك من الرّشح، فإنّ الماء الحارّ أولى بالرّشح من الجليد، ولا يوجد ذلك

من الماء الحارّ ـ فليس إلاّ أنّ الهواء انقلب بشدّة برد يلحقه لمجاورة ذلك ماءً. والماء يصير لشدة الحرّ كما يرى من أصحاب الكيمياء أنّهم يحلّلون الحجارة الصلبة فيتركونها مياهاً سيّالة. وإذا رأيت في الحمّام صعودَ الأبخرة بالحرارة وتكاثفَها عند فتح باب الحمام ونزولَها قطرات، وعدمَ ظهور نَفَسك في حرّ الصيف وتكاثفَه في برد الشتاء، وصيرورته قطرات وتجمُّدَه على شعورك أحياناً، فلا تتعجّب من تكاثف الأبخرة بالبرد التي تسمّى «سحاباً» ومن نزوله قطرات التي تسمّى «مطراً» ومن صيرورته «ثلجاً» وغيره. وما يسخن بالشعاع ويلطف ويصعد من اليابس يسمّى «دخاناً» وما من الرّطب يسمّى «بخاراً» ومن هذَينِ يحصل آثار الجوّ. فسبحان المدبّر بالحكمة والإتقان، وسبحان مفيض الجود قديم الإحسان، سبحانه، إليه المصير.

(٢٣) واعلم أنّا إذا قلنا إنّ النطفة صارت إنساناً، ليس معناه أنّ النطفة باقية مع الصورة الإنسانية حتى يكون الشيء الواحد نطفةً وإنساناً، ولا أنّ النطفة بطلتْ بكلّيتها وخُلق الإنسان بكلّيته فلا تكون النطفة قد خُلق منها الإنسان؛ فليس إلاّ أنّ الجوهر الذي فيه الهيئات التي بها صارت النطفة نطفةً، بطلت عنه صورة النطفة وحصلت فيها الصورة الإنسانية؛ وكذلك إذا صار الماء هواءً وغيره.

(٢٤) وذلك الجوهر الذي يتبدّل عليه هذه الصّور، هو المسمّى «هيولى» فإذا أخذ مع اعتبار امتداداتٍ طوليّة و عرضيّة وعمقيّة، فهو «الجسم» وإذا أخذ بالنسبة إلى الهيئات التي فيه، فهو المحلّ، وإذا أخذ بالنسبة إلى ما يحصل منه من الأنواع ويتبدّل عليه من الصّور، فهو «الهيولى»، كما يسمّى زيد بالنسبة إلى أبيه «ابناً»، وبالنسبة إلى ابنه «أباً»، وبالنسبة إلى ابن أخيه «عمّاً». ونسبة الهيولى إلى الصّور على سبيل المساهلة، كنسبة الحديد إلى السيف، والنحاس إلى القمقمة. وقد يسمّى الهيولى باسم «المادّة».

والعنصريّات، هيولاها مشتركة، تخلع صورةً وتلبس أخرى. والأفلاك، هيولاها غير مشتركة أي صورها ثابتة لا تزول ولا تتبدّل عليها.

وتخلق عن هذه الأمّهات الأربع، المواليدُ الثّلاث: المعدنيّات والنّبات والحيوان. وكلّما كان الامتزاج بينها أعدل كان قبولها لنوعٍ أشرف.

اللّوح الثّاني

في النّفس وإشارة [خفيفة] إلى قواها

(٢٥) اعلم أنّ الحس ـ كالبصر ـ لا يدرِك إلاّ مع علاقة وضعيّة، حتّى إذا زال الشيء عن المقابلة زال الإبصار. والخيال يجرّده عن تلك العلاقة فترتسم فيه صورةُ الشيء مع غيبته، ولكن لم يقدر على التجريد عن العوارض الغريبة ـ من أين وكيف ووضع ـ والعقل يجرّده، فيجعل ما كان محسوساً ومتخيّلاً مع عوارض غريبة، معقولاً دونها فيأخذ من الحيوان صورة طابقت جميع أنواع الحيوانات ـ صغارها وكبارها ـ من حيث الحيوانية واشترك فيها النمل والفيل.

(٢٦) ونبرهن من هاهنا ونقول: لو كانت هذه الصّور المطلقة في جرم لَلَزمها وضعٌ خاصّ ومقدار خاصّ فما طابقت المختلفات فيها. ولمّا طابقت فليستْ في جرم ولا في أمر جرمانيّ أصلاً، فمحلّها منك بريء عن الأبعاد والجهات، وهو «النّفس».

(٢٧) برهان آخر: هو أنّك عقلت الشيئية المطلقة دون خصوص إنسانيّةٍ وسواديّة ومقدار، فلو كان محلّها جسماً، فإذا قُسّم في الوهم كانت تنقسم صورة الشيئية ـ فإنّ العرض ينقسم بانقسام حامله ـ فإمّا أن يكون كل جزء من الشيئية شيئيةً فحسب، فيكون لا فرق بين الكل والجزء ـ فإنّ الكلّ أيضاً شيئيةٌ فحسب ـ وإن كان كلّ جزء شيئية مع أمر آخر من خصوص مقدار وغيره، فقد زاد الجزء على الكلّ. وإن لم يكن كل جزء من الشيئية شيئية ولا شيئاً مع خصوص مقدار، فيكون للشيئية جزء هو لا شيء وكلّ هذا محال، فمحلّها ليس بجسم ولا منقسم.

(٢٨) وأيضًا عقلت مفهومَ الواحد المطلق البريء عن خصوص مقدار، فلو انقسم محلّه لانقسم فلا يكون الواحد واحداً، وقد فُرض أنّه الواحد فلا ينقسم محلّه. فمحلّ المعقولات ليس شيئاً ينقسم في الوهم أو يشار إليه أو له مقدار ووضع، بل هي ذاتٌ أحديّةٌ بريّةٌ عن الأيون والمحالّ. لقد أفلح من عرفها واستكملها، وخسر من جهلها وضيّعها كما ورد في التنزيل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾[(١)] وقد ورد فيمن يجهلها مثنى وهو قوله: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[(٢)] مع قوله ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾[(٣)] والقلب هاهنا إشارة إلى النفس، لا إلى العضو المشهور.

وهذه النّفس هي التي يسمّيها الحكماءُ النّفسُ النّاطقةَ وقد ورد في التنزيل فيها مثانٍ، من جملتها قوله: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾[(٤)] يثنيه قوله ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[(٥)] هذه الإضافة تؤذن لشرف النّفس وتجرّدها وكونها جوهراً إلهياً؛ ومثنى آخر في حق المسيح ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[(٦)] وظاهر كون المسيح من نوع البشر؛ وقوله: ﴿أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾[(٧)]؛ ومثنى آخر وهو قوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[(٨)] و«الأمر» هو المفارق، وأضافه إلى نفسه، يثنيه قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾[(٩)].

(٢٩) فالنّفس أمره ونوره والكّل مقيّد بالإضافة إلى الرّبوبية.

وهذه هي التي أشار إليها النّبي(عليه الصلاة والسلام) بقوله: «أبيتُ عندَ رَبّي يُطعِمُني ويَسقيني» وهي هذه التي كانت تطلب «الرّفيق الأعلى» وإيّاها عنى عليّ رضي الله عنه بقوله لمّا ذكر قلع باب خيبر فقال: «بَل قلعتُه بقوّةٍ ملكوتيّةٍ، ونفسٍ مِنْ نور ربّها

---

(١) سورة الشمس، الآيتان: ٩ ـ ١٠.
(٢) سورة الحشر، الآية: ١٩.
(٣) سورة الأنفال، الآية: ٢٤.
(٤) سورة السجدة، الآية: ٩.
(٥) سورة الحجر، الآية: ٢٩.
(٦) سورة النساء، الآية: ١٧١.
(٧) سورة التحريم، الآية: ١٢.
(٨) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.
(٩) سورة النور، الآية: ٣٥.

مُضيئة» وإيّاها عنى أبو يزيد بقوله: «انسلختُ من جلدي فرأيتُ من أنا» وقوله: «طلبتُ ذاتي في الكونين فما وجدتُها» وإليها أشار الحلاج بقوله: «تبيّن ذاتي حيثُ لا أين» وقوله عند صلبه: «حسب الواحد إفراد الواحدِ له» وإلى معادها أشار بقوله:

اقتُلوني يا ثِقاتي إن في قَتلي حَياتي
وَحَياتي في مَماتي ومماتي في حَياتي

وإيّاها عنى بقوله:

هيكليُّ الجسم نوريُّ الصَّميم صمَديُّ الرُوح ديّانٌ عليمٌ
عادَ بِالرُّوح إلى أربابِها بقيَ الهيكلُ في التربِ رَميم

وإليها أشار شيخ من الصوفية لما قال: «الصّوفي مع الله بلا مكانٍ» وقال: «إنّه كائن بائن» وإليها أشار المسيح بقوله: «تَشبَّهوُا بِأبيكُم السماويّ» وبقوله: «أبي وأبيكم». لنسبة النّفس إلى القدس إيّاها عنى لمّا قال: «لا يصعد إلى السّماء إلاّ من نزل منها» وفي نبيّنا محمدٍ ﷺ ورد في التنزيل مثنى وهو قوله: ﴿دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾[1] يثنيه قوله: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾[2] ولولا تجرّد نفسه من الحيّز، لما صحّ دنوّها من عديم الحيّز. ومثنى آخر قوله: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۝٧﴾[3] يثنيه قوله: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ۝٢٣﴾[4] أشار إلى العرج الروحاني لخفّة علاقة البدن.

تذكيرات منبّهة ـ [في إثبات تجرد النفس]

(٣٠) اعلم أنّ الإنسان يتبّدل عليه جلده، ولا يتبّدل المدرك لذاته منه. وقد يبقى نوعه دون كثير أعضائه. والقلب والدماغ والأعضاء الباطنة يحتاج في معرفتها إلى تشريح، وأنت تشعر بذاتك مع غفلتك عن جميع الأعضاء، فهي مبائنة عن الكلّ، لأنّك دائم الذكر لها حين نسيت الكلّ، وكيف تعقل الشيء وتذكره دون أجزائه. فليس شيء من هذه جزء لك.

(١) سورة النجم، الآية: ٨.
(٢) سورة النجم، الآية: ٩.
(٣) سورة النجم، الآية: ٧.
(٤) سورة التكوير، الآية: ٢٣.

(٣١) **طريق آخر**: نقول: أنت تشير إلى ذاتك بـ «أنا» وتفرز عن أنانَيتك جميعَ ما في البدن وعالمِ الأجرام، وتشير إليه بأنّه «هو»، وتتخيّله مفرزاً عنك، ولا يمكنك أن تفرز ذاتك عن ذاتك وتشير إلى نفسك بـ «هو»، فلستَ بشيء من عالم الأجرام.

(٣٢) **طريق آخر**: لو أتت الغاذية بما تأتي ولم يتحلّل من بدنك شيء لأزداد مقدار بدنك على ما هو عليه كثيراً وليس كذا، فلا بدَّ من التّحلل. وما من جزءٍ من بدنك إلاّ وتنقصه الحرارة، أو تحلّله بالكلية إلى بدل، وكذا المزاج والروح، وأنانيّتك لم تنقص ولم تتبدّل فليست هي بمزاج ولا عضو ولا بشيء من عالم الأجرام.

قاعدة ـ [في الحواس الظاهرة والباطنة]

(٣٣) قد رُتّب للحيوان حواس خمس ظاهرة وهي اللّمس والذّوق والشمّ والسمع والبصر.

وله حواس أخرى باطنة وهي أيضًا خمس:

أوّلها، الحسّ المشترك.

والثاني، الخيال.

وهذان في التجويف الأوّل من الدماغ: الأول في مقدّمه، والثاني في مؤخره.

أما الخيال فلا شك فيه، لِما يتخيّل من الملموسات والمبُصَرات والمذوقات وغيرها، ويدّل على أنّ صور جميع المحسوسات تبقى فيه.

وأمّا الحسّ المشترك، فتعلمه بما تفرق بين ما تتخيلّه وبين ما تشاهده معاينةً في المنام وغير المنام عند غموض طويل، فإنّه لو كانت المشاهدة بالخيال كان كلّ ما يُتخيّل مشاهدةً؛ فإذنْ هذا الذي يشاهد الصّورَ من جميع المحسوسات هو الحسّ المشترك ونسبته إلى الحواسّ الخمس نسبة حوضٍ تنصبّ إليه المياه من أنهارٍ خمسة ضرباً للمثل؛ فهو قابل أوّلاً مُثُل جميع المحسوسات، والخيال خزانته. وليس من شرط كل قابل أن يحفظ فإنّ القابل المستعد بسهولة يحتاج إلى فضل رطوبة، والحفظ يحتاج إلى فضل يبوسة.

والثالث، الوهم وهو الذي حكم في الحيوانات على المحسوسات بمعانٍ غير محسوسة كإدراك السِّنور معنىً في الفأر يحمله على الطلب، وإدراك الفأر معنىً في السّنور موجباً للهرب. وهذا في الإنسان ينازع العقلَ، لأنّه قوة جرمانّية لا يعترف بما يعترف به العقلُ. اِمتحِنْ في تجويز عقلك الانفرادَ بالبيات في بيت فيه ميّتٌ، وتنفير وهمِك، فدلّت منازعتهما على اختلافهما.

والرابع، المتخيّلة وهي التي تُركّب المثل والأحكام. وهي التي تسمّى عند استعمال العقل «المفكّرة» وبها تُستنبّط العلومُ والصناعات، وبها المحاكات في الأحلام وغيرها. وهي غير الخيال، فإنّ الخيال لا يتصرّف بل يحفظ الصور كما جاءت. والمتخيلة تركّب الحيوانّ من أعضاء مختلفة كرأس إنسان وعُنق جَمَلٍ وظَهْر نمرٍ وغيره. وهذا في التجويف الأوسط، والمتخيلة منهما في مؤخّرة.

الخامس، الحافظة وهي تحفظ جميع أحكام الوهم والمتخيّلة والوقائع على تفاصيلها ونسبها. وسلطانها في التّجويف الآخر من الدّماغ. وعُرِفَ تغايُرها باختلال بعضها مع بقاء بعض. وعرف مواضعها باختلال القوى لاختلال المواضع لزوماً مُطّرداً.

(٣٤) وفي الحيوان قوّة محرّكة على أنّها الباعثة وهي النزوعيّة. وتنشعب إلى: شهوانيّةٍ وهي الطالبة لما يلائم، وغضبيّةٍ وهي التي تطلب دفعَ ما لا يلائم. وتنفعل عن تخيل وإدراك. وفي الجملة، هي مطيعة للمدركات، إذ لا شوق إلى ما لا يدرك ولو من وجه واحد؛ وقوة محرّكة على أنّها المباشرة للمحركة تنبثّ في الأعصاب، وتطيع النزوعيّة. وسلطان المحرّكات في القلب كما أنّ المدرِكات في الدماغ. وهاتان القوتان ـ أعني المدركة والمحركة ـ من خواصّ الحيوان.

وله قوى يشترك فيها النّبات:

منها الغاذية وهي قوّة تتصرّف في مادة الغذاء لِتُحيله إلى شبيه جوهر المتغذي بدل ما يتحلل.

ومنها النامية وهي قوة توجب الزيادة في أجزاء المتغذي في جميع الأقطار على تناسب مخصوص.

ومنها المولّدة وهي قوة توجب اختزال فضلة من المادّة لتكون مبدأ لشخص آخر ليتحفظ بها نوع ما لم يتحفظ شخصه. وتخدم الغاذية للغذاء، والماسكة، والهاضمة، والدّافعة للثقل.

(٣٥) وجميع القوى التي في الحيوان، حاملُها الرّوحُ وهو جسم لطيف ينبعث من الجانب الأيسر من القلب. فما يصعد منه إلى الدماغ ويعتدل بتبريده، ويكتسب السلطانَ النوري من النفس يسمّى الرّوح النفساني وبه يتمّ التحريك والإدراك. وما يسري إلى الكبد من القلب في الأوردة، يسمّى روحاً طبيعياً وبه يتمّ أفعالُ القوى النباتية. ولَولا لطف هذا الجسم ما نفذ في شباك الأعصاب. وإذا حصلتْ سُدّة تمنع نفوذ هذه الروح إلى عضو، يموت ذلك العضو. وهذا غير الروح المذكور في المُصحَف في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[1] فإنّ المراد بذلك نفس الناطقة.

قاعدة ـ [في أنّ النفس حادثة مع البدن]

(٣٦) واعلم أنّ النفس لا يتصور وجودها قبل البدن، لأنّها لو كانت قبل البدن موجودةً، فإمّا أن تكون متكثّرةً، التكثّر دون مميّزٍ محال، ولا مميّزَ قبل البدن من الأفعال والانفعالات والإدراكات؛ وإمّا أن تكون متّحدةً، فإن بقيتْ واحدةً تتصرّف في جميع الأبدان كانت للجميع نفسٌ واحدة وكان يجب أن يدرِك جميع الناس ما أدركه واحد، وليس كذا. وإن انقسمت بعد الوحدة فهي جسم، وقد برهن على امتناع جرميّتها؛ فالنّفس حادثةٌ مع البدن. ويدلّ عليها مَثانِ «النّفخ» المذكورة، ومثنى آخر قوله: ﴿فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا﴾[2] إلى قوله: ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمٗا زَكِيّٗا﴾[3] يثنيه قوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَ﴾[4] بعد ذكر التّركيب الجسدي.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.
(٢) سورة مريم، الآية: ١٧.
(٣) سورة مريم، الآية: ١٩.
(٤) سورة المؤمنون، الآية: ١٤.

وحدُّ النفس الناطقة أنّها جوهر، غير جسم، من شأنها أن تدرك المعقولات، وتتصرّف في الأجسام. وهي نور من أنوار الله تعالى، القائمة لا في أين. فسبحان، فاعل العجائب، مبدع الهويّات، ومُظهِر الآيات، إله العوالم، واهب الحياة، له الأمر، وإليه الإياب، ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[1].

(١) سورة المؤمنون، الآية: ١٤.

اللّوح الثّالث

في إثبات واجب الوجود وما يليق به من صفات الجلال ونعوت الكمال

مقدّمة ــ [في الوجوب والإمكان]

(٣٧) اعلم أنّ كل موجود إمّا واجب الوجود، وإمّا ممكن الوجود. وقد علمت أنّ الممكن غير ضروريّ الوجود والعدم. فالممكن هو الذي لا يقتضي الوجودَ لذاته إذ ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، ولو اقتضى الوجودَ لذاته كان واجباً لا ممكناً؛ ولو اقتضى العدمَ لذاته كان ممتنعاً؛ فترجُّحُ وجودِ الممكن على عدمه إنّما يكون بسببٍ يرجّح وجودَه على عدمه، وترجُّحُ عدمِه على وجوده إنّما يكون لانتفاء المرجّح. فالممكن إذا وجد يكون وجوده بسبب مرجِّح. وإذا حصل السّبب المرجّح بكماليّته يجب به وجود الممكن. فالممكن بشرط حضور العلّة يجب لا بذاته، بل باعتبار شرط وجود العلّة؛ وبشرط عدم العلّة يمتنع لا بذاته، بل باعتبار شرط عدم العلّة؛ وإذا نظر إلى ذاته دون الشرطَين فهو في نفسه ممكن.

(٣٨) وإذا توقّف وجود الشيء على أمور كثيرة، يكون كل واحد منها جزءَ السبب والمجموع يكون هو السبب التّام. والعلّة التامة هي التي يجب بها وجود الشيء.

والشيء قد يكون له علّةٌ فاعلية كالنّجار للكرسي، وماديّةٌ كالخشب له، وصوريّة كهيئة الكرسي، وغائيّةٌ وهي التي لأجلها اتّخذ الشيء كحاجة الاستقرار للكرسي.

وفي الجملة، كلّ ما له مدخلٌ في تحقّق الشيء فهو جزء العلّة ـ كان إرادةً أو آلةً أو ارتفاعَ مانع أو حصولَ وقت أو مادة أو معاوناً ـ والمجموع علّةٌ تامّة. ووجود المسبّب يتعلق بوجود السّبب وعدمه بعدم السبب، فإنّه إذا انتفى جزءٌ واحد من العلّة، لا يحصل المعلول، حتى إن حصل جميع ما يحتاج إليه الكرسي ولم يحصل الآلة، أو وجدت ولم توجد إرادة الفاعل، لا يحصل الشيء. وإذا تمّ السبب المرجّح للشيء، يجب به وجود ذلك الشيء، وإلاّ فهو موقوف على شيء آخر، فلم يتمّ السبب بعد. وكل ما يتوقّف على غيره، يكون ممكناً في نفسه؛ إذ لو كان واجباً لذاته لاسْتغنى عن غيره.

واعلم أنّه لا يتصوّر أن يكون شيئان كل واحد منهما سبب للآخر، والسبب يتقدّم على المسبّب، وكلّ واحد منهما يتقدّم على المتقدّم عليه، فيتقدم على نفسه ليحصل ما يحصله وهو محال.

قاعدة ـ [في إثبات واجب الوجود ووحدته وصفاته]

(٣٩) لا شكّ أنّ الأشياء موجودةٌ، فإن كان فيها واجب الوجود فقد صحّ لنا وجود شيء هو واجب الوجود، وهو مطلوبنا. وإن كان الكلّ ممّا تعلمه ممكناً، وقد عرفت أنّ الممكن يحتاج إلى مرجّح ويعود الكلام إليه ولا تذهب الأسباب الممكنة إلى غير النّهاية. فإنّ مجموع الممكنات ممكن، إذ الكلّ مركّب من الآحاد، موقوف عليها، فإذا كانت الآحاد ممكنة، فالمجموع أولى بالإمكان فيحتاج المجموع إلى مرجّح. ولا يكون ذلك المرجّح ممكناً وإلاّ دخل في تلك الجملة المحتاجة إلى مرجّح، فلا يكون علة للمجموع؛ فإذنْ لا بدّ وأن يكون المرجّح واجبَ الوجود لذاته، فصحّ وجود واجب الوجود على التقديرات.

(٤٠) **فنقول**: لا يصحّ أن يكون شيئان هما واجبا الوجود، فإنّهما يشتركان بالضرورة في وجوب الوجود، وكل مشتركَينِ في شيء يجب أن يفترقا بشيء آخر وإلاّ يكونان واحداً. ولولا ما به الافتراق في كل واحد ما صحّ تحقُّق ما به الاشتراك في كل واحد؛ وما به الاشتراك هو وجوب الوجود. فقد توقّف على المميّز، وكلّ

ما يتوقّف على مميّز فهو ممكن، فيلزم أن يكون وجوب وجود كل واحد منهما ممكناً، فيحتاج إلى مرجّح آخر، فليسا بواجبَين، فصحّ أنّ واجبَ الوجود واحد.

(٤١) **طريق آخر**: نقول لو اقتضى وجوبُ الوجود التخصّصَ بواحد فلا يكون غيره واجبَ الوجود. وإن لم يقتض التخصّصَ بواحد فتكون نسبته إلى كل واحد واحدة، فيحتاج إلى مرجّح يجعل الشيء واجبَ الوجود بذاته وهو محال. فواجب الوجود واحد لا ثاني له. وهو واحد باعتبار أنّه لم يتركّب من أجزاء؛ إذ كلّ مركّب فهو متوقّف على أجزائه معلول لها، فيكون ممكنا في نفسه. ثم الأجزاء لا تكون واجبة الوجود لما بيّنا امتناع تعدد واجب الوجود فإذا صحّ أنّ واجب الوجود واحد، فهذا الواجب الواحد، ليس بجسم لأنّ الأجسام فيها كثرة وقد قلنا إنّ واجبَ الوجود لا يتقوّم بالأجزاء. وليس بهيئة فإنّ قيام الهيئة إنّما يكون بمحل، وكلّ ما قيامه بشيء فهو ممكنٌ. وكلّ نوع من الهيئات بتكثّر، وقد بيّنا امتناع تكثّر ما يجب وجودُه، فواجب الوجود إذا لم يكن جسمًا ولا جسمانيّاً فهو قائم الذات، بريّ عن الأحياز والجهات.

(٤٢) **طريقة أخرى**: نقول قد صحّ لك أنّ الأجسام كثيرة، ويلزمها من ضرورة النّهاية شكلٌ ومقدارٌ، ولا بدّ من افتراقها بالهيئات. فلو كانت الهيئات تقتضيها الجسميّةُ بما هي جسميّة، لاتّفقت الأجسام في المقادير والأشكال والهيئات، لاتّفاقها في الجسميّة، وليس كذا. وإذا لم يقتضها مجرّدُ الجسميّة، ولا قيام لها ـ أي للأجسام ـ إلاّ بمخصّصاتها، ولا للهيئات إلاّ بحواملها، فجميعها ممكنةٌ محتاجة إلى واجب الوجود بذاته ولا يكون حينئذ واجب الوجود جسماً ولا جسمانيّاً، وإلاّ لكان حاله حالَ سائر الأجسام.

(٤٣) **طريقة أخرى**: هي أنّ الحركات ظاهرة، والحركات لا تقتضيها نفسُ الجسميّة وإلاّ لكان كلّ جسم متحرّكاً ولكانت الحركات غير مختلفة، وليس كذا؛ فلا بدّ للأجسام من مبدأ للحركة، فهو إن كان واجباً فهو المطلوب؛ وإن كان ممكناً فينتهي إلى واجب الوجود بذاته ويلزم حينئذ أن يكون هو غير متغيّر ولا متحرّك.

وهذه الطريقة استعملها إبراهيم الخليل في معرفة الصانع في قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾[١] وأيضًا في احتجاجه بـ ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾[٢] فهذا مثنى.

(٤٤) **طريقة أخرى**: نقول قد صح لك وجود النفس الناطقة البشرية؛ وقد بيّنا أنّها حادثةٌ مع البدن فهي ممكنة الوجود، مفتقرة إلى مرجّح ولا يكون مرجّحُها الجسم، إذ لا يفيد الشيء وجود ما هو أشرف منه، فمرجّحها إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان من الممكنات فتنتهي السلسلة إلى واجب الوجود بذاته.

(٤٥) **ونقول**: النّفس حيّةٌ بذاتها، ومدركة لذاتها، ولا يصح أن يكون إدراكها لذاتها بصورة، فإنّ الصورة التي في ذاتك هي بالنسبة إليها «هي»، فكيف يكون إدراك ما هو غيرك إدراكاً لأنانيّتك؟ فذاتك مدرِكة لنفسها لا بصورة؛ بل لأنّها جوهرٌ مجرّد عن المادة غير غائب عن ذاته. وقد علمت أنّ المانع عن المعقولية المادّةُ؛ إذ ما لم تتجرد الصورة عنها وعن غواشيها لا تصير معقولةً.

وواجب الوجود هو واهب الحياة والعلوم، ولا يُعطي الكمالَ القاصرُ عنه، فهو حيّ عالم. ولا تزيد حياته وعلمه على ذاته، بل هو كونه مجرّداً عن المادة غير غائب عن ذاته وعن لوازم ذاته. و﴿ٱلْحَيُّ﴾[٣] هو الدرّاك الفعّال. وواجب الوجود فعّال لجميع الماهيّات، مدرك لذاته، فهو حيٌّ. ومَثانِ العلم تأتي فيما بعد. وإذا أمكن أن يكون للنفس علمٌ بذاتها لا بصورة، فهو أولى بواجب الوجود إذ هو أولى بالوحدة والتجرّد منها. فقد دلّت النفس على مُبدِعها وعلى تجرّده عن الأيون والجهات، وعلى علمه بذاته كما قيل: «مَنْ عرف نفسَهُ فقدْ عرفَ ربَه» والنفس جوهرٌ، حيّ، قائم، بريّ عن المحلّ والموادّ؛ فقد دلّ الحيّ القائم على الحيّ القيّوم ووحدته، كما ورد المثنى في المصحَف: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾[٤]

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

يثنيه قوله: ﴿الٓمٓ ۝ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾[١] ومعنى ﴿ٱلۡقَيُّومُ﴾[٢] القائم بذاته الذي يقوم به ما سواه؛ وهذا هو واجب الوجود.

(٤٦) وواجب الوجود لا يتّصف بصفة، فإن الصّفة لا يمكن أن تكون واجبةَ الوجود لقيامها بمحلّها. ثم كيف تكون الصّفة وصاحبها واجبَي الوجود وقد بيّنا أنْ لا واجبانِ في الوجود. ولا يصحّ أن تكون له صفة ممكنة، فيحتاج إلى مرجّح: فإن كان ذاته مرجِّحاً لها فيفعل ويقبل بذاته فيكون فيه جهتان قابليّة وفاعليّة، فإنّ جهة الفعل غير جهة القبول. والذي ينظّف رأسه منّا فِعلُه بجهة من قبل نفسه وتحريك يده، وقبولُه برأسه. ولا يصحّ تركُّب واجب الوجود من جهتَي قابليّة وفاعليّة لما سبق؛ فليس له صفة إلاّ سُلوبٌ كالقُدّوسيّة والواحديّة وكونه سلاماً، فإنّ هذه راجعة إلى سلب صفات النقص والعيوب وسلب القسمة. وله صفاتٌ إضافيّة كالمبدأية والخالقيّة.

وكل كمال ثبت للشيء بزوائد عليه، فله ذلك بذاته الوحدانية.

وإذْ لا واجبَ غيره فلا ندّ له. وإذْ لا ممانع له مساوياً في القوة فلا ضدّ له على اصطلاح العامّة. وإذْ لا محلّ له فلا ضدّ له على اصطلاح الخاصّة كتضادّ السواد والبياض. وكل قوّة مستفادةُ منه، فلا يعانده ولا يعادله شيء.

وهو حقٌّ بمعنى أنّه موجود لذاته وما سواه باطل لأنّه في نفسه لا يستحق الوجودَ من ذاته؛ فحقّيتُه بالحق الأوّل لا بذاته.

(٤٧) وواجب الوجود لا يصحّ عليه العدم، لأنّه لو صحّ عليه العدم كان ممكنَ العدم، وممكن العدم ممكن الوجود، وقد كان واجبَ الوجود بذاته وهذا محال.

وواجب الوجود هو الخير المحض فإنّ «الخير» قد يراد به النافع، ولا شيء أنفع من واجب الوجود، فإنّه مبدع الماهيات ومفيد كمالاتها ﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[٣].

---

(١) سورة آل عمران، الآيتان: ١ ـ ٢.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٢.
(٣) سورة طه، الآية: ٥٠.

وواجب الوجود أجمل الأشياء وأكملها، فإنّ كلّ جمال وكمال رشحٌ من جماله وكماله؛ فله الجلال الأرفع والبهاء الأكمل والنّور الأقهر؛ سبحانه وتعالى عمّا يقول الملحدون علوّاً كبيرًا.

وكما أنّا أبصرنا الشّمس ومَنَعَنا نورُها عن الإكتناه بها، وشدّةُ نورانيّتها حجابُها، فنعرف الحقّ الأوّل ولا نحيط به كما ورد في التنزيل ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[1] يثنيه قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾[2] فالحق محتجب بكمال نوريّته وشدة ظهوره.

قاعدة ـ [في أنّ الحق الأول لم يزل فاعلاً للأشياء وفي الحدوث الذاتي والتقدم والتأخر والعلية]

(٤٨) إنّ قومًا يرون أنّ الحق الأوّل لم يفعل الأشياء في الأزل، ثم شرع ففعل. وحجّتُهم أنّه لو دام الصُنع مع الصانع لَساواه فلا يكون بينهما فرق.

حجة أخرى قالوا: لو كان العالم دائمَ الوجود لكان عدد أيّامه ولياليه وبالجملة حوادثُ العالم غير متناهية.

وقالوا: اليوم آخر ما مضى، فتناهى به، فانتهى.

(٤٩) وقوم آخرون وهم الفلاسفة مثل أرسطاطاليس ـ وهو إمام القوم ـ ومُباحثوا المشائين يرون أنّ الحقّ الأوّل لم يزل فاعلاً للأشياء وأنّ وجودَه دائم معه. واحتجّوا فقالوا: قد بيّنا أنّ الممكن لا يحصل إلاّ بالمرجّح. فإن كان المرجّح والسبب هو ذاتُه الأول، وذاته مع أيّ عدد من الصفات يفرض وهو دائم، فيدوم التّرجيح؛ وإن كان هو حاصلاً مع جميع ما يفرض صفة له، ولم يحصل الفعل، فهو موقوف على وقت أو شرط أو زوال مانع ممّا يتوقّف عليه الفعل، وقبل جميع الممكنات لا وقت ولا شرط، فإنّهما من المخلوقات. وليس في العدم الصريح حالٌ يكون فيه فعل شيء أولى به من حالٍ آخر. ولا يتجدد له إرادة أو قدرة فيريدَ

---

(١) سورة طه، الآية: ١١٠.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

بعد ما لم يرد، أو يقدرَ بعد ما لم يقدر. مع أن كل ما يتجدّد هو من جملة الممكنات، ولا يتقدّم على جميع الممكنات إلاّ هو، وهو دائم، فالمرجِّح هو لا غير فيدوم به الترجيح؛ وأفعالنا إنّما يتخلّف عن وجودنا لتوقّفها على إرادة أو مادّة أو آلة أو وقت حتّى إذا حضرت جميع الشرائط لا يتخلّف عنه المعلول؛ وقبل جميع الممكنات لا يفرض شيء يتوقّف عليه الفعل. فهم «يرون هذا الرّأي.

(٥٠) والتقدم ينقسم إلى التقدّم بالزمان كتقدّم إبراهيم على موسى؛ وإلى ما بالوضع والمكان كتقدّم الإمام على المأموم بالنسبة إلى المحراب، أمّا بالنسبة إلى الداخل من الباب فقد يتقدم المأموم على الإمام؛ ومن التقدّم ما يكون بالذات كتقدم حركة الإصبع على حركة الخاتم، فنقول: تحرّك الإصبع فتحرّك الخاتم، ولا نقول تحرّك الخاتم فتحرّك الإصبع، فحركة الإصبع متقدّمة على حركة الخاتم تقدّماً بالذات والعلّية لا بالزمان. للتقدم أقسام أُخر نذكرها في مواضع أُخر فلا يليق هاهنا.

فواجب الوجود يتقدم على فعله تقدّماً بالذّات لا بالزمان فإنّ الزمان أيضاً من جملة الممكنات. وهؤلاء يقولون: لا يلزم من دوام أثر الشيء مساواتُهما، فإنّ وجود أحدهما من الآخر وليس وجود الآخر منه [**فكيف**] يساوي النيّرُ شعاعَه مع أنّه لا يتخلّف عنه، وإذا دام النيّر دام الشعاع بدوامه.

(٥١) وأمّا الحركات والحوادث فليست لها كليّة حاصلة معاً في الوجود، بل الحركة لا يبقى متقدمها مع متأخرها. وكما أنّ الزمان الحاضر يوجد مبدأ ـ لما سيأتي ـ فهو أول الأبد، والأبد لا آخر له فهو آخر الأزل، والأزل لا أول له. وليس بآخر حركة لا حركة بعده بل تتعقبه ما لا تتناهى.

(٥٢) وقوم قالوا: «إنّ الشيء يحتاج إلى السبب عند الإيجاد، وإذا وجد يستغني بوجوده عن الفاعل حتى لا يضره عدم الفاعل كما يبقى البناء ولا يضره عدم البنّاء». والحكماء يمنعون هذا ويقولون: الممكن بذاته لا يصير واجباً بذاته، إذ لو استغنى عن المرجح صار واجب الوجود بذاته، وهو محال؛ بل ما دام موجوداً محتاج إلى مرجّح؛ بلى قد يكون الشيء له علة ثباته غير علة حدوثه كالصنم مثلاً

فإنّ علة حدوثه فاعله، وعلة ثباته يبوسة العنصر. وقد تكون علة الحدوث بعينه هي علة الثبات أيضاً كالنيّر والشعاع الذي له. وجميع الممكنات علة وجودها وثباتها تنتهي إلى واجب الوجود بذاته ودوامها بدوامه.

(٥٣) والشيء لا ينتسب إلى فاعله لعدمه السابق، فإنّ العدم السابق ليس بفعل الفاعل؛ بل لوجوده الممكن. وقدرة الفاعل على ما يجب به دائمًا أتمّ ممّا على ما يجب به وقتاً مّا. وإذا حصل الفاعل ولم يحصل الفعل فهو موقوف على شرط منتظر هو شريك الفاعل. فقال هؤلاء: لا شريك لله في صنعه ومن أشرك فقد كفر. وقد ورد في التنزيل: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[1] أي لا مدخل في وجود الأشياء لغيره الحي القيوم وقيوميته لذاته فيكون دائمًا له فيدوم قيام الأشياء به، وإلاّ يكون قيوماً في أوقات معدودة لا غير. والقيوم يتضمن المبالغة للإشارة إلى قيامه وإقامته ودوامها. هذا واحد من المثنى، والثاني قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[2] شهد شهادة هي علمه بذاته ولوازم ذاته التي لا تزيد على ماهيته، وهو بعينه حياته. ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[3] سلب معاون وجزء به يتم سببيته. ﴿قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾[4]، دوام وجوده لكمال قيوميته. ويشهد به مثنى آخر وهو قوله: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[5] لعدم تغيره في ذاته وما تقتضيه هويته. يثنيه قوله: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[6] إذ لا مبطل لقيوميته. ومثنى آخر قوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[7] يثنيه مثله عقيبه. ومثنى آخر قوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾[8] وأمره دائم لا يتغير. يثنيه قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾[9] ذلك لكمال قيوميته وجلال قدسه وذلك لوفور فيضه وسعة جوده وسبق

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٨.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٨.
(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٨.
(٥) سورة الأحزاب، الآية: ٦٢.
(٦) سورة فاطر، الآية: ٤٣.
(٧) سورة هود، الآية: ١٠٧.
(٨) سورة الروم، الآية: ٢٥.
(٩) سورة فاطر، الآية: ٤١.

رحمته. ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[١] إشارة إلى استحالة تغير افتضائه. يثنيه قوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[٢] فهذا مثنى آخر يشير إلى ثبات اقتضائه.

قاعدة ـ [في قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد» وكيفية صدور الكثرات]

(٥٤) الواحد من جميع الوجوه لا يقتضي إلاّ واحداً، لأنّه لو اقتضى شيئين فأحدهما غير الآخر، فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر بعينه، فجهة الاقتضاء مختلفة فيه، فيلزم فيه جهتان مختلفتان ليختلف اقتضاؤهما، فيتركب ذاته، وقد فرض واحداً من جميع الوجوه. ونحن إنّما يتكثر أفعالنا لتكثر إرادتنا وأغراضنا. وبإرادة واحدة لا يحصل عنّا أيضاً إلاّ شيء واحد مع تكثر الجهات فينا. فالواحد الحق، أوّل ما يجب به شيء واحد: ليس بجسم، فإنّه يحتاج إلى صورة وهيئات من الشكل والمقدار وهي أمور كثيرة، وقد قلنا إنّ ما يجب به واحد؛ وليس بنفس، فإنّ النفس يلزم أن تكون لجسم تدبره، فيلزم كثرة في الاقتضاء؛ فأوّل ما يجب بالأول جوهر، وحداني، مجرد عن المادة وعوارضها، والتصرف فيها؛ وهو ما يسمونه «العقل الأول» و«المعلول الأول» وقد ورد في التنزيل ما يدل على أنّ المعلول الأول مستعلى على كل من دونه حيث يقول: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[٣] و«اليمين» المقدس جوهر عقلي، يثنيه قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[٤] ومثنى آخر: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾[٥] يثنيه قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾[٦] واسم الحق المتعال ليس بصوت فإنّه لا يسبّح له بل يسبّح به. وقوله «تبارك» له، ووصفه بذلك يدل على أنّه حيّ عاقل لذاته. ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾[٧] يشير إلى الاقتضاء الوحداني بصيغة المبالغة. يثنيه «كلمح بالبصر» إشارة إلى عدم تأخر الاقتضاء عن ذاته المقدسة.

---

(١) سورة ق، الآية: ٢٩.
(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.
(٣) سورة الزمر، الآية: ٦٧.
(٤) سورة الفتح، الآية: ١٠.
(٥) سورة الرحمن، الآية: ٧٨.
(٦) سورة الأعلى، الآية: ١.
(٧) سورة القمر، الآية: ٥٠.

وقال عليه السلام «أول ما خلق الله العقل».

(٥٥) وهذا العقل الأول له وجوبٌ بالحق الأول، وإمكانٌ في ذاته. ووجوُبه بالحق الأول أشرفُ من إمكانه بنفسه، فهو غنيّ بالأول، فقير في ذاته، فتخلف جهة اقتضائه بما يعقل من نسبته إلى الأول ومن إمكانه بنفسه. فبالجهة الأشرف يقتضي شيئا أشرف وهو جوهر آخر عقليّ، وبجهة إمكانه يقتضي شيئاً آخر أخسّ، وهو جسم فلكيّ. ومن العقل الثاني أيضاً يحصل بالجهة الأشرف جوهر عقليّ، وبالأخسّ جرم فلكيّ. ومن الثالث أيضًا كذا حتى تتكثّر عقول وأفلاك.

والمتأخّرون يرون أنّ عدد العقول عشرة، تسعةٌ منها التي تقتضي الأفلاك التسعة على الترتيب، وواحدٌ للعالم العنصريّ. والحق أنّها كثيرة جدّاً كما ورد في التنزيل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[1] ويثنيه قوله: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

(٥٦) واعلم أنّ العقول والنفوس الناطقة وإن كانت تشترك في أنّها غير جسميّة لا يشار إليها، ولا تنقسم في الوهم لأنّها بريّةٌ عن المقادير، إلاّ أنّ النفس تتصرّف في الجسم، والعقل لا يتصرّف في الجسم. والعقل جوهر مجرّد عن المادة من جميع الوجوه، والنفس لها تصرّف وعلاقة مع الأجسام وقد ورد في التنزيل قوله: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا ﴿٤﴾﴾[3] يعني المفارقات من جميع الوجوه ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ﴿٥﴾﴾[4] يعنى الجواهر المفارقة المدبّرة للأجرام، وهي النّفوس. والعقول فعّالة، كما ورد في التنزيل مثنى وهو قوله: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيدٍ﴾[5] يثنيه قوله: ﴿أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾[6] فالحقّ الأول له «أيد» فعّالة، لا جواهر جرمانية، بل ذوات عاقلة روحانية فعالة بأمره.

قاعدة ـ [في قاعدة «إمكان الأشرف» وفي النظام الأتم]

(٥٧) إذا وجد الممكن الأخسُّ فيجب أن يكون الممكن الأشرف حصل قبله،

---

(١) سورة المدثر، الآية: ٣١.
(٢) سورة النحل، الآية: ٨.
(٣) سورة النازعات، الآية: ٤.
(٤) سورة النازعات، الآية: ٥.
(٥) سورة الذاريات، الآية: ٤٧.
(٦) سورة يس، الآية: ٧١.

فإنّ واجب الوجود إن اقتضى بجهة الوحدانية الأخسَ وترك الأشرف، فإذا فُرض الأشرفُ موجوداً ليستدعي جهة أشرف مما عليها واجب الوجود، ومحال أن يتوّهم أو يتعقّل أشرف من واجب الوجود. والأشرف يجوز أن يقتضي ما هو دونه، والأخسّ لا يمكن أن يقتضي ما هو أشرف منه، فوجب بالأول الأشرفُ، وبواسطة الأشرفِ الأخسُّ.

(٥٨) ولا يمكن أن يكون الوجود أتمَّ وأكملَ ممّا هو عليه، كما ورد في التنزيل: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾(١) إشارة إلى النظام المحكم، يثنيه قوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾(٢) يشير إلى المناسبة المحفوظة والنّظام المضبوط. لم يوجد شيء معطّل ولا عريّ عن آثار العناية، والوصول إلى الكمال اللائق به. والأول وإن كان لفعله وسائط فهو الفاعل المطلق والمُبدِع المطلق ليس لغيره رتبة الإبداع. والأشياء وسائط؛ وتلك الوسائط أيضاً تنتهي إليه.

قاعدة ـ [في الأفلاك وحركاتها وإثبات نفوسها وما يتعلق بها]

(٥٩) الجسم المتحرّك على الاستدارة لا يتصور أن تكون حركته طبيعيّة، فإنّ الجسم لا يتصور أن يتحرّك طبعاً إلى ما لا يلائمه، بل إلى ما يلائمه حتى إن كان الجسم على جميع ما يلائمه من الأحوال لا يتحرّك؛ إذ لا مرجّح لحركته من طبعه. فإذا وصل الجسمُ المتحرّك إلى مطلوبه الطبيعيّ وقف. والجسم الذي حركته دورية كل نقطة يقصدها يفارقها، إن كانت غير مطلوبة فلِمَ قصدَ؟ وإن كانت مطلوبة فلِمَ فارقَ؟ ومحال أن يصير مرغوبُ طبيعة واحدة بعينه مهروباً عنه، فالمحدّد والأفلاك حركاتها إرادية، فلها حياة وإدراك، فهي ذواتُ نفوسٍ.

وكل متحرك بالإرادة فله غرض يتحرك لأجله، ولولاه ما ترجَّح وجود الحركة عنده على عدمها. فالأفلاك لها غرض في حركاتها، وليس غرضُها أمراً شخصيّاً تقف عنده، لأنّها لو وجدت أو قنطت لوقفت على التقديرّينِ فما دامت حركاتها ـ وسنبرهن على دوام حركاتها ـ فإذنْ لها إرادة كلية.

---

(١) سورة النمل، الآية: ٨٨.
(٢) سورة الملك، الآية: ٣.

وأيضاً ليس غرضها حيوانياً ـ فإنّه لا نموّ ولا تغذّي لها، إذ لا تقبل التحلّل، والحركةَ المستقيمة، والكونَ والفساد فلا شهوانيّة لها؛ وليس لها خرق ولا فساد ولا مزاحمة فلا غضبيّة لها والأغراض الحيوانية بما هي حيوانية لا تخرج عن هذَين ـ فلها مُرادٌ عقليّ وإرادة لأمر عقلي؛ فلها نفوس ناطقة تدرك المعقولات. وإذا كانت أجرامها أشرف من أجرامنا فنفوسُها أشرفُ من نفوسنا وأقوى.

(٦٠) ونحن مع شواغلنا ونزوعنا إلى اللذّات البدنيّة، إذا طهّرنا نفوسَنا، وقلّلْنا اتّباعَ الشّهوات، وتفكّرنا إلى الملكوت، وتلطّفْنا بمطالعة عجائب النّسب الروحانية، لم نلبث حتى نجد البارقاتِ الإلهيّة تُومض إلينا، والأنوارَ القدسيةَ تشرق علينا، ونجد من ذلك لذةً لا تشبهها لذةٌ.

والنفوس الفلكية لا شاغل لها عن عالمها من شهوة وغضب. ولو تبدَّدت إرادتها كإرادتنا لاضْطربتْ حركاتُها كحركاتنا؛ فهي مستغرقة في النور الإلهي واللذة القدسية. وتنبعث عنها حركاتها الدائمة على سياق واحد لا تتغيّر.

وليس مطلوب جميعها على وتيرة واحدة وإلاّ ما اختلفت حركاتها. وليس بعضها يتشبه ببعض، وليست تتشبّه بشيء واحد وإلاّ لاتّفقت حركاتها. والسافل ليس له عندها من القدر ما تتحرّك لأجله على الدوام؛ فلكلّ واحدٍ معشوقٌ قدسي يتشبّه به نفسه ويقتبس منه النورَ الدّائم واللذة المتوالية.

(٦١) إذا أشرق عليه النورُ أوجب حركةً، والحركة تستدعي إشراقاً آخر، فالإشراقات متواصلة، والحركات بها متوالية. كما قال الصوفي:

إذا تغيّبتُ بدا وإن بدا غيّبني

فلكل واحدٍ معشوقٌ خاصّ، وهو العقل المفارق الذي هو ظلّه وطلسمه ومنه وجوده وكماله، لأجل ذلك اختلفتْ حركاتها. وللجميع معشوق واحد وهو نور الأنوار واجب الوجود، ولأجل ذلك تشابهت حركاتها في الدورية.

والأفلاك هي بالفعل إلاّ من جهة الوضع، فإنّها لو بقيت على وضع واحد بقيت سائر الأوضاع بالقوة. ولمّا لم يتصور إخراج جميعها إلى الفعل دفعةً أخرجت على

سبيل التعاقب. وكما أنّ نفسك إذا تأثّرت بالنور المبرق من الملكوت انفعل من ذلك بدنك للعلاقة حتى ربما يتأدّى إلى رقص وتصفيق، فنفس الفلك إذا انفعلتْ باللّذات القدسية والإشراقات، ينفعل من ذلك بدنها بالحركات المناسبة الراشحة للخير الدائم تشبّهاً بالعالي لا التفاتاً إلى السافل. فسبحان من وهب الحياة للعالمين، وحرّك في عشقه هياكلَ المقدّسين، وأقام بأشواق الدائرات النظام العجيب والخطب العظيم والأمر الحكيم ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾﴾[1]. ويدلّ على طاعة السماويات لما فوقها مثنى من التنزيل وهو قوله: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[2] و﴿وَٱلْأَمْرُ﴾ ليس إلاّ المجرد عن المادة، يثنيه قوله: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[3] ويعتبرون الآيات العجائبَ.

قاعدة ـ [في أنّ حركات الأفلاك إرادية]

(٦٢) إذا حدث شيء فلا بدّ من حدوث [مرجِّح] لجميع أجزائه أو بعضها، وإلاّ لدام. وإذا لم يتخلّف المعلول عن العلة وهو حادث، فهي حادثة. ثم يعود الكلام إلى العلّة المرجّحة الحادثة فإما أن تتسلسل علل حادثة واقعة معاً إلى غير النهاية وهو محال، لما برهنّا أنّ جميع الأسباب ينتهي إلى واجب الوجود بذاته؛ أو تكونَ علل غير متناهية لا تجتمع، وهو المتعيّن. وكل حادث يستدعي أن تكون قبله حوادث لا تتناهى متعاقبة لا تنصرم، وإلاّ عاد الكلام عند الانصرام. والحوادث التّي يصحّ فيها أن لا تنصرم أبدًا هي الحركات الدورية، فإنّ الحركات المستقيمة لها انصرام كما سبق.

فإن قيل: كيف يصحّ أن تكون الحركة المتقدّمة علة للمتأخّرة والمتقدّمة لا تبقى عند وجود المتأخرة؟

(١) سورة الأنعام، الآية: ٩٦.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.
(٣) سورة النحل، الآية: ١٢.

يجاب: بأنّ النفوس المحرّكة للسماويات لها إرادةٌ كلّية ثابتة بحركة دائمة لغرض دائم الوصول، وإرادةٌ جزئيّة من نقطة إلى أخرى. فالإرادة الكلّية مع الوصول إلى النقطة علّة لإرادة الحركة منها إلى غيرها. والإرادةُ علةُ الحركة والحركة علةُ الوصول إلى ذلك الغير، فلا زال الوصول مع الإرادة الكلية علة للإرادة الجزئية. والإرادةُ الجزئيةُ علةٌ للحركة، والحركةُ علةٌ للوصول وينضبط الكل بإرادةٍ كليّة لا تنصرم. ولا تتوقّف إرادة جزئية على نفس حركة توقّفت عليها ـ وإن توقفت على آخر من نوعها ـ فلا دور ممتنع. فصحّ أنّ الحركات السماوية لا يتصوّر انصرامها. ويدلّ دوامها على دوام السماويات وتنزّهها عن الكون والفساد.

(٦٣) والعقول التي هي المجردة عن علائق الأجرام من جميع الوجوه لا تتغيّر وإلاّ أدّى تغيّرها إلى تغيّر واجب الوجود. والحوادث إنمّا تحصل من المفارق لتجدّد استعداد القوابل لا لتغيُّر الفاعل. ويجوز أن يكون فاعل غير متغير يحصل منه شيء في قابل بعد أن لم يكن، لا لتغيّره، بل لأنّ استعداد القابل كان جزءاً للسّبب وما كان محدثًا فتمّ السبب فوجد الشيء. ويجوز أن يحصل من فاعل واحد آثار مختلفة، لا لاخْتلافه بل لاختلاف القوابل كالشمس تُبّيضُ الثوبَ المقصورَ وتُسوِّد وجهَ القصّار.

والمفارق من جميع الوجوه إنّما يصح أن يكون محرِّكاً غير متحرك؛ لأنّه يحرّك بالعشق والتشويق كالمعشوق الذي يتحرّك العاشق إليه لشوقه وفرط عشقه وهو غير متحرك فقد حرّك من غير أن يتحرك. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

اللّوح الرّابع

في النظام والقضاء والقدر وبقاء النفوس والسعادة والشقاوة واللذة والألم وآثار النفوس وفيه قواعد

قاعدة ــ [في دوام فيضه تعالى وبعض آثار رحمته وحكمته]

(٦٤) اعلم أنّ الرحمة الإلهية لمّا لم يجز أن تقف على حدٍّ يبقى وراءها الغير المتناهي على الإمكان الذي لا يخرج إلى الوجود، وجدتْ هيولى ذات قوة للقبول إلى غير النهاية، كما للفاعل قوة الفعل إلى غير النهاية. وكان لا بدّ أيضاً لتجدُّد الفيض من تجدّد أمرٍ مّا، فوُجدتْ أشخاصٌ فلكيّة دائرة لأغراض علوية، يتبعها استعداد غير متناهٍ ينضمّ إلى فاعل غير متناهي قوة الأثر، وقابل غير متناهي قوة الانفعال فيفتح باب نزول البركات ورشح خير الدّائم أزلاً وأبداً. ويحصل الفيض على القوابل بحسب استعداداتها، إذ الواهب لا تغيُّر فيه. ولمّا كان أشرف الحوادث وما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة ولم يمكن خروج الممكن منها دفعة دون الأبدان لأنّها غير متناهية، وجهات اقتضاء العلل متناهية ـ لِما تبيّن من نهاية سلسلة العلل ـ ولا مع الأبدان لوجوب تناهي الأجسام، فبحسب الأدوار والاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية تحصل نفوس ناطقة غير متناهية قرناً بعد قرن ليتمّ الأزل بالأبد ولا تصير نعمته بتراء، كما ورد في التنزيل: ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ

مَحْظُورًا﴾[١] ويثنيه قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[٢] ودلّ على سلب النهاية عن النفوس بحسب دوام الفيض مثنى من التنزيل قوله: ﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾[٣] يثنيه قوله: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾[٤] و«الكلماتُ» في التنزيل بمعنى الجوهر العاقل من الإنسان. ويشهد بهذا مثنى وهو قوله في حقّ المسيح: ﴿رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[٥] يثنيه قوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾[٦] ولا صعود إلى الحقّ الأوّل لغير الجواهر الباقي. ويثني آيةَ الصعود قولُه: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[٧] فقد ثنّى العروجُ الصعودَ.

(٦٥) ومن آثار رحمته أن وضع الأرض في الوسط، فلو كانت عند الفلك لاحْترقتْ بتسخين حركة الفلك. ولو جاور الفلك غير النار وكانت النار في حيِّز آخر، لتَسخَّن بحركته وصار ناراً فانفسدت العناصر بين النارَين. ولمّا كانت الحيوانات الأرضيّة ذوات آلات التحريك والإدراك محتاجة إلى عناية العنصر اليابس وغلبته ـ إذ به ينحفظ أشكال الأعضاء وصور المدارك ـ جُعِل مكانها عنده في الوسط وما أحاط به الماء لحاجتها إلى النفَس. ووُضِع عند النار ما يناسبها في الحرّ، وعند الأرض ما يناسبها في البرد. وكان الماء أيضاً مع الهواء مناسبة في الميعان، فوُضِع عنده. ولو كانت الأفلاك كلها نورية لاحترقت بالشعاع ما دونها، ولو كانت عرية عن النور لعمّت الظلمات، ولو كانت أنوارها ثابتة لاحترقتْ ما يقابلها وحرم عن النور ما لم يقابل. ولو كانت لها حركة واحدة للازمتْ دائرةً غير واصل أثر الشعاع إلى النواحي فجعل لها حركة سريعة تابعة لحركة الكل، وحركات أخرى بطيئة، تميل بها إلى النواحي جنوباً وشمالاً.

(٦٦) وانظُرْ كيف وصلتْ رحمته وكلمته إلى كل شيء كما أشار إليه في التنزيل بالمثنى وهو قوله: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾[٨] يثنيه قوله: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٠.
(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٣٤.
(٣) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.
(٤) سورة لقمان، الآية: ٢٧.
(٥) سورة النساء، الآية: ١٧١.
(٦) سورة الفاطر، الآية: ١٠.
(٧) سورة المعارج، الآية: ٤.
(٨) سورة الأعراف، الآية: ١٥٦.

كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾[1]؛ وكيف قدّر الأشياء على حسب استعداداتها، ووَهب لها ما يلائمها من الكمالات كما شهد به المثنى وهو قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾[2] يثنيه قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[3].

(٦٧) وانظُرْ إلى النّبات لمّا كان أخسّ نفسًا كيف كان منكوسَ الرأس وهو أصله الذي في الأرض إذا قُطِع بطلتْ قواه. والحيوان الغير الناطق لمّا كان أتمَّ منه صار رأسه من التنكّس إلى التوسّط، ولكنّه ما استقام. والإنسان لمّا فُضِّل عليهما بالنّفس صار رأسه إلى السماء وانتصب قامته، كما شهد به المثنى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾[4] من أمر نفسه واعتدال بدنه وتناسبِ صورته، يثنيه قوله: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[5] هذا إجمال، وفصّل بمثنى آخر وهو قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾[6] منهم، بما يختصّ به من النّفوس الناطقة الباقي جوهرُها، الآمِنُ من العدم والفساد، المستعدُّ للفضائل. ﴿وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ﴾[7] أي مداركهم الحسّية ﴿وَٱلْبَحْرِ﴾ أي مداركهم العقليّة ﴿وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾[8] أي من العلوم اليقينيّة والمعارف الحقيقية ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[9] بمزيّات ظاهرهم من تناسب صورهم، وباطِنهم باعتدال المزاج، وباطنِ باطنهم من القوى المحرّكة والمدرِكة التي زاد بها على الحيوانات الأرضيّة من مُؤاتاة أحوال شهوانيّة وغضبيّة وتخيّلية وتفكّرية، وباطنِ باطن الباطن من نفسه وعقله النظريّ والعمليّ. وإنّما خُصِّص بـ ﴿كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا﴾[10] لأنّه يُفضَّل على المفارقات من جميع الوجوه، والأشخاص الكريمة العلوية. يثنيه قوله: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً﴾[11] من الصّور والمدارك الحسّية ﴿وَبَاطِنَةً﴾ من المدارك العقلية.

---

(١) سورة غافر، الآية: ٧.
(٢) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(٣) سورة القمر، الآية: ٤٩.
(٤) سورة التين، الآية: ٤.
(٥) سورة المؤمن، الآية: ٦٤.
(٦) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.
(٧) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.
(٨) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.
(٩) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.
(١٠) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.
(١١) سورة لقمان، الآية: ٢٠.

وانظُرْ إلى الحيوانات كيف أعطاها ما يحتاج وهديها، حتّى أنّ السَّخلة أوّل ما تُولَد تقصد الضّرع وتحترز من الجُبّ. وانظرْ إلى إلهام النحل ومسدّساته، ونسج العنكبوت ومثلّثاته، وعجائب الحيوانات، كما أشار إليه التنزيل وهو قوله: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1] ويثنيه قوله: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾[2].

وانظر كيف جعل لكلّ شيء كمالاً، وجعل له شوقاً وعشقاً، للطبيعي بحسبه والإرادي بحسبه. وكيف أقام الوجود وحفظ النظام بعشق جلاله، فلولا عشق العالي لانطمس السافل.

قاعدة ـ [في أنّه تعالى هو الغنيّ المطلق والجواد المطلق والملِك المطلق وفي مبدعاته من العقول والنفوس والأجسام]

(٦٨) الحق الأول لا يجب عليه شيء إلزاماً من غيره، ولكن يجب به الأشياءُ. وهو الغنيّ المطلق والجواد المطلق. و«الغنيّ المطلق» هو الذي لا يتوقّف ذاته ولا كمالٌ لذاته على غيره. و«الفقير» هو الذي يتوقّف منه إمّا ذاته أو صفةُ كمال له. ولمّا علمت أنّ الممكنات كلّها مفتقرة إلى واجب الوجود، فلا غنيّ على الإطلاق إلاّ واجب الوجود.

لا يصح وجود غنيَّين مطلقَين، إذ لو دخل أحدهما تحت قدرة الآخر كان أولى، وإذا لَمْ يدخل فقد عدم الأولى فهو فقيرٌ عادمٌ لِما هو الأولى. فالغنيّ المطلق واحد وما سواه فقير، كما ورد في التنزيل مثنى وهو قوله: ﴿وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ۝٦﴾[3] يثنيه قوله: ﴿وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ۝٦﴾[4] ومثنى آخر قوله: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾[5] يثنيه قوله: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾[6] ومن البيّن أنّ الألف واللام في المحمول يحصر المحمول في الموضوع.

---

(١) سورة طه، الآية: ٥٠.
(٢) سورة الأعلى، الآية: ٣.
(٣) سورة العنكبوت، الآية: ٦.
(٤) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.
(٥) سورة الأنعام، الآية: ١٣٣.
(٦) سورة محمد، الآية: ٣٨.

والمَلِك المطلق هو الذي له ذاتُ كل شيء وليس ذاته لشيء ولا يصح أن يكون هكذا إلاّ واجب الوجود. ويشهد به مثنى من التنزيل وهو قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ﴾(1) يثنيه قوله: ﴿وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَاۖ وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾(2).

(٦٩) وانظر كيف نسبة بدنك إلى العالم العنصري؟ وكيف نسبة العالم العنصري إلى العالم الأثيري؟ فإنّ أصغرَ كوكبٍ من الثّوابت أكبرُ من الأرض مراراً كثيرة.

وانظر كيف صارت الجرمانيّات في حيّز قهر النفوس، والنفوس مقهورة تحت شعاع العقول، والعقول في حيّز قهر نور العقل الأوّل، والعقل الأوّل في نور القيّومية والشعاع القدسيّ الواجبيّ مستغرق خاضع لهويّته أزلاً وأبدًا، منطمس في شعاع جلاله. قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ﴾(3) يثنيه قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾(4) يشير إلى ما وقع عليه من هيبة الحضور في المحلّ الشاهق الإلهي تحت شعاع القيّومية ﴿وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾(5) أي هم متوسّطون في وصل الفيض. ومثنى آخر وهو قوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۖ وَيُرۡسِلُ عَلَيۡكُمۡ حَفَظَةً﴾(6) ويثنيه قوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ١٨﴾(7) والعقل الأول يده المقدّسة. وتحت قهر إبداعه جميع المُلك ـ أي عالم الأجرام ـ والملكوت ـ أي عالم المفارقات ـ ويشهد به مثنى من التنزيل وهو قوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ﴾(8) أي تحت حكم شعاع نوره الأول. يثنيه قوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ﴾(9) ومثنى آخر قوله: ﴿فَسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾(10) يثنيه قوله: ﴿قُلۡ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾(11)

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٢٦.
(٢) سورة المائدة، الآية: ١٨.
(٣) سورة يوسف، الآية: ٢١.
(٤) سورة النحل، الآية: ٥٠.
(٥) سورة النحل، الآية: ٥٠.
(٦) سورة الأنعام، الآية: ٦١.
(٧) سورة الأنعام، الآية: ١٨.
(٨) سورة الملك، الآية: ١.
(٩) سورة آل عمران، الآية: ٢٦.
(١٠) سورة يس، الآية: ٨٣.
(١١) سورة المؤمنون، الآية: ٨٨.

وملكوت الشيء هو الروحاني الذي يكون ذلك الشيء كظلّ وصنم له، كما ورد في أمثال الأنبياء «إنَّ لِكُلِّ شيء مَلَكاً».

(٧٠) وقد سبق أنّ مبدّعات الحق تنقسم إلى الجسمانيّات وإلى مفارقات غير الأجسام التي لا يشار إليها وهو النّفوس والعقول التي تُعقَل ولا تُحَسُّ، كما ورد في التّنزيل وهو قوله: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ ٣٨﴾[١] يثنيه قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾[٢]، فالخلق كل ما له مقدار ومساحة وهو عالم الأجسام، والأمر ما لا حجم ولا مقدار له وهو المفارق فما لا يُبصَر ولا يُحسّ بوجهٍ ما هو «المفارق» كما جاء مثنى آخر وهو قوله: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[٣] يثنيه قوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلۡكَبِيرُ ٱلۡمُتَعَالِ ٩﴾[٤]. وفيه مثاني كثيرة و﴿ٱلۡغَيۡبِ﴾[٥] هو ما لا يُحَسُّ ولا يُشار إليه.

ثم المفارق ينقسم إلى عقلٍ ونفس. فالعقل مبدأ للنفس بنور ربّه وبهائه، والنّفس تدبّر الجرم. وهما يَدا الحق سبحانه وتعالى ـ أي واسطتا فيضه ـ ويشهد بهذا مثنى وهو قوله: ﴿يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾[٦] أي غير ممنوعتَين عن الفيض، ولا مقطوعتَي الأثر، ينفق كيف يشاء، دائم جوده، متواصل رحمته. يثنيه قوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾[٧] أي النفوسَ السماويةَ بتحريك أجرامها إلى هيئة التأثير في تيسير التّركيب والتّخليق، والعقلَ المفارقَ بفيض هيئاته ونفسِه المدرِكة.

(٧١) ثم النفوس تنقسم: إلى نفوسٍ متصرّفة في السماويات؛ ونفوس متصرّفة في الأرضيّات. ويشهد بهذا من التنزيل مثنى وهو قوله: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[٨] من محرِّكي هياكلها يثنيه مثله عقيبه. ولمّا كانت الهياكل الأرضية كائنةً فاسدة، وأعدلُها المزاجُ الإنساني وهو مع ذلك واقع تحت الكون والفساد سمّي في التنزيل ﴿ضَعِيفًا﴾[٩]، كما ورد قوله: ﴿وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[١٠] يثنيه قوله:

---

(١) سورة الحاقة، الآية: ٣٨.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.
(٣) سورة الشورى، الآية: ١١.
(٤) سورة الرعد، الآية: ١٣.
(٥) سورة الرعد، الآية: ١٣.
(٦) سورة المائدة، الآية: ٦٤.
(٧) سورة ص، الآية ٧٥.
(٨) سورة الفتح، الآية: ٤.
(٩) سورة النساء، الآية: ٢٨.
(١٠) سورة النساء، الآية: ٢٨.

﴿وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا﴾[(١)] و[هو] هيئات الحركات المُقّربة والمُبعِّدة للعلل. وسمّيت بذلك، لضِعف وجود الحركة لِعدم تصوّر ثباتها ﴿لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾. ولما كانت السماويات ثابتةَ الصور. متباينة عن الفساد سمّيت ﴿شِدَادًا﴾[(٢)]، كما ورد مثنى وهو قوله: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾[(٣)] يثنيه قوله: ﴿عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ﴾ لجرميتها، ﴿شِدَادٌ﴾ لثبات صورها وعدم انفعالها ممّا تحتها، ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ لاِستحالة التفاتهم إلى ما تحتهم ولِعدم شواغلهم ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[(٤)]. ذكر لفظ الجمع بعد ذكر ما أمر الله، إشارة إلى طاعة النفوس لمعشوقاتها العقلية ويثني قولَه: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[(٥)]، قولُه: ﴿مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾﴾[(٦)] يدلّ أنّ في المفارقات مُطيعاً كعالم النفس ومُطاعاً كعالم العقل. ويدلّ على دوام ايتمارهم وعدم انقطاع ما هم بسبيله من الحركة الرّاشحة للخير والشوق والدائم والعشق الثابت، مثنى قوله: ﴿فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ۩ ﴿٣٨﴾﴾[(٧)]. ألْعِنديّة إشارة إلى سلب الحيّز عن النفوس السّماوية، وعدم شواغلها. والتسبيحُ دوام طاعتها لثبات أشواقها وتعاقب إشراقاتها. ﴿لَا يَسْـَٔمُونَ﴾[(٨)] يدلّ على عدم ملالها وانتفاء كَلالها، وأنّ مددها من العالم الأعلى غير متناهٍ. يثنيه قوله: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾﴾[(٩)] يشير إلى دوام تحريكاتها لِتعاقب التشويقات العقلية. وهذا يثني الأولَ من جهة عدم الفترة؛ ومن جهة العندية يثنيه قولُه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾[(١٠)].

---

(١) سورة الحج، الآية: ٧٣.
(٢) سورة النبأ، الآية: ١٢.
(٣) سورة النبأ، الآية: ١٢.
(٤) سورة التحريم، الآية: ٦.
(٥) سورة التحريم، الآية: ٦.
(٦) سورة التكوير، الآية: ٢١.
(٧) سورة فصلت، الآية: ٣٨.
(٨) سورة فصلت، الآية: ٣٨.
(٩) سورة الأنبياء، الآية: ٢٠.
(١٠) سورة الأعراف، الآية: ٢٠٦.

قاعدة ـ [في الشرّ]

إنّ الشرّ لا ذات له على ما هو مشهور، بل حاصله يرجع إلى الإعدام. فالوجود من حيث هو وجودٌ، خيرٌ ما لم يؤدّ إلى عدم كمال شيء كانتفاء حياة زيد وزوال صحته، أو تفريق اتّصاله الذب به الألَم. والعدم بما هو عَدم، لا ينسب إلى الفاعل إلاّ بالعرض. والشّر لا ينسب إلى الفاعل إلاّ بالعرض، فلا يحتاج إلى فاعل آخر كما ظَنّ مَلاحدة المجوس، كيف وقد دريت أنْ لا واجبَ في الوجود إلاّ واحد. والأمور التي ليس فيها شرّ من وجهٍ ما، هي التي لا ينتفي عنها كمال كذوات العالم الأعلى. وفي الأجسام خيرٌ كثير يلزمه شرّ قليل لا يجوز على رحمة المبُدع إهمالُه، لأنّ في ترك خيرٍ كثير لشرٍّ قليل لا يجوز على رحمة المبُدع إهمالُه، لأنّ في ترك خيرٍ كثير لشرٍّ قليل شرّاً كثيراً كالنار فيها منافع كثيرة، وإن كأن يلزمها أحيانًا حرقُ ثوبٍ فقيرٍ.

فإن قيل: لِمَ ما خُلِقَ هذا القسم بريّاً من الشر؟

يجاب: بأنّ هذا السؤال فاسد، فكأنه قال: «لِمَ ما جُعل الماء غير الماء والنّار غير النار» فإهمال المصالح والخيرات الكلّية لشرٍ جُزويّ لا يجوز. أَلَم تر أنّ الحكمة توجب قطع عضو لسلامة جسد.

(٧٣) ولك أن تعلم أنّ المُبدع الأوّل لم يفعل الأشياء لغرض، لأنّ كل فاعل لغرض إنّما يفعل لأنّ ذلك الغرض أولى به وإلاّ لم يترجّح فعله على تركه. وما هو الأولى بشيء يستكمل به وتَركُه يكون نقصاً له، فهو فقير إلى الفعل. وواجب الوجود لا يمكن فيه جهة فقر واستكمال بالصّنع.

فإن قيل: يفعل الأشياءَ لأنّ الخير حَسَنٌ في نفسه.

يجاب: بأنّ الشيء وإن كان حسناً في نفسه ما لم يكن الأولى عند الفاعل والأحسَن أن يفعله، لا يفعله. والأول غنيّ عن الأشياء.

(٧٤) و«الجود» إفادة ما ينبغي لا لعوض؛ فمن أعطى ليُشكَر أو ليُحمَد أو

ليتخلّص عن المذمة فهو معامل لا جواد. فالحق الأوّل لا غرض له في الصنع، والأشياء ما لم تلزم لا تكون، والعالي لا يعمل للسافل. وإنّما يُطوِّل حديث الخير والشرّ مَن يظنّ أنّ حركات الأفلاك وسلاسل الأسباب كانت لمصلحة الإنسان أو لِترفُّه زيد وعمرو، بل هذه لوازم ممّن لا يلتفت إليها. وقد أشرنا إلى أنّ الوجود لا يصحّ أن يكون أتمَّ ممّا هو عليه. والممتنع غير مقدور. ولو كان للباري غرض لَما ثبت فضله، وقد ثبت فضله، كما ورد به المثنى وهو قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[1] يثنيه قوله: ﴿ذِي ٱلطَّوۡلِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ إِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾[2].

(٧٥) وليس أنّ الباري مشتغلُ الذات بأن يعمي أرملةً، ويهمل يتيماً رضيعاً بإماتة مُرضِعته، أو يهتك ستر ربّات ستر، بل هي لوازم مقدّرة بحركات سماوية كلّية كما شهد به المثنى من التنزيل وهو قوله: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ﴾[3] يثنيه قوله: ﴿وَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡزُونٖ﴾[4].

(٧٦) فموازين الحادثات حركاتُ السّماويات. وحضرة الحق منزّهة عن الظلم، كما ورد به المثنى وهو قوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾[5] يثنيه قوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾[6].

ومّما يدل على أنّ للحركات مدخلاً في الحادثات مثنى من التنزيل وهو قوله: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌۚ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ فَلَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ سَاعَةٗۖ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ﴾[7] والأجل بحضور الوقت، وذلك الزمان، و«الزمان» هو مقدار الحركة، فاشتُرِطت الحادثات بالحركات. يثنيه مثله غير أنّ «إذا» مقترنة فيه بـ«الفاء».

فإن قيل: إن كان الكُلّ بالقَدَر، فلِماذا يعاقب مَن ابتلاه القدر بالخطيئات؟

يجاب: بأنّ العذاب ليس لأنّ الأول ـ المتعالي عن سمات الحادثات ـ يتسلّط

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥١.
(٢) سورة غافر، الآية: ٣.
(٣) سورة الرعد، الآية: ٨.
(٤) سورة الحجر، الآية: ١٩.
(٥) سورة فصلت، الآية: ٤٦.
(٦) سورة ق، الآية: ٢٩.
(٧) سورة يونس، الآية: ٤٩.

عليه الغضب كالملِك الجائر، بل يعذّبهم بهيئات في نفوسهم ساقَها إليهم القَدر، كمن أدّى نهمته السابقة إلى مرض؛ وقد شهد بهذا مثنى من التنزيل وهو قوله: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾[١] أي يُثابون ويُعاقَبون بصفات أنفسهم، كالمرض المفرط يتعذب بإفراطه يثنيه قوله: ﴿جَزَآءً وِفَاقًا﴾[٢] أي يوافق مكاسبهم ومثنى آخر وهو قوله: ﴿وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾[٣] يثنيه قوله: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾[٤] أي الشواغل الهيولانية والرذائل الجسدانية.

قاعدة ـ [في بقاء النفس]

(٧٧) لمّا تبيّن أنّ أجزاء البدن تتحلّل وتتبدّل، ومدرَك منك ثابت، فلو كانت النفس تبطل ببطلان الجسد لبطلت عند التبدل الأولى فإنّ علاقتها مع الرّوح، وهو أبداً في التحليل. وليست النفس ذات مكان أو محل ليكون لها مزاحم أو مُضادٌ يبطلها، أو يتغيّر استعداد المحل فيبطلها. وليس بينها وبين البدن إلاّ علاقةٌ شوقية وهي إضافة، والإضافة أضعف الأعراض، فإنّه ينتقل ما على يمينك إلى يسارك وتتبدّل إضافتك إليه دون تغيّرٍ في ذاتك؛ فلو كانت النفس تبطل ببطلان البدن لكان أضعف الأعراض مقوِّماً لوجود الجوهر، وهو محال. فلمّا كان المفارق الذي هو علّتها دائماً وليست ذات محل فتبقى ببقائه.

ومن الدليل على بقائها من التنزيل مثاني، منها: قوله ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ﴾[٥] بذواتهم المدركة ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾[٦] المتبرّئ عن الحيّز والشّواغل الجسدية، ﴿يُرْزَقُونَ﴾[٧] الأنوار الإلهية، ﴿فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[٨] من اللذّات العلوية والبهجة القدسية. يثنيه قوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٣٩.
(٢) سورة النبأ، الآية: ٢٦.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٨١.
(٤) سورة التوبة، الآية: ٤٩.
(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٦٩.
(٦) سورة آل عمران، الآية: ١٦٩.
(٧) سورة آل عمران، الآية: ١٦٩.
(٨) سورة آل عمران، الآية: ١٧٠.

﴿يُرْزَقُونَ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾﴾[1]. ومما ورد في التنزيل من المثاني في عودها، قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ﴾[2] يثنيه قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ ﴿٣٠﴾﴾[3] وقوله: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٤٩﴾﴾[4] يثنيه قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾[5].

قاعدة ـ [في التّناسخ وأنّه محال]

(٧٨) «التّناسخ» محال، فإنّ النفس لو انتقل تصرّفها إلى بدن من جنس بدنها لكان لِصُلوح مزاج البدن الثّاني لتصرّف النفس، فيستحق من واهب الصور نفساً أخرى وتنتقل إليها نفس فتحصل للحيوان الواحد نفسان ـ المُستنسَخةُ وفائضة ـ وهو محال.

وأيضًا إنْ نزلت من الإنسان إلى الحيوان فتفضل الأبدان على النّفوس المستنسخة. وإنْ صعدتْ منها إلى الإنسان ازدادتْ النفوس على الأبدان. وكلّ هذا محال.

قاعدة ـ [في اللّذة والألم الأخرويتين]

(٧٩) ظنّ العامّة أنْ لا لذّة غير الحسية، ولم يعلموا أنّ لذة الملائكة يشهدون جلال الله ـ أعظمُ وأتمّ وأبهج من لذّات البهائم بمآكلها ومَشاربها.

واعلم أنّ «اللّذة» هي إدراك ما وصل من كمال المُدرك وخيره إليه، إذا لم يكن مُضادّ ولا شاغل. و«الألم» هو إدراك ما وصل من آفة المُدرَك وشرّه إليه، إذا لم يكن شاغل ولا مضادّ. ولكلٍّ من المشاعر لذّةٌ وألم بحسبه: فلِلْبصر ما يتعلّق بالمُبصرات، فلذّته فيما يلائمه منها، وألمه فيما لا يلائمه؛ وللشمّ ما يتعلّق بالمشمومات؛ وللذوق في المطعومات؛ وللشهوة ما بحسبها؛ وللغضب ما بحسبه

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٥٤.
(٢) سورة القيامة، الآية: ١٢.
(٣) سورة القيامة، الآية: ٣٠.
(٤) سورة الفجر، الآيتان: ٢٧ ـ ٢٨.
(٥) سورة العلق، الآية: ٨.

من الغلبة والقهر؛ فلكل واحد من هذه لذةٌ تخصّه بما يلائمه وألم بما لا يلائمه، حتى أنّ التذاذ الشّم برائحة النِدّ وتألّمه برائحة كريهة، لا يشاركه فيهما لا سمع والبصر.

(٨٠) وكمال الجوهر العاقل منا الانتقاشُ بالحقائق ومعرفة الحق وعجائب ملكوته ومُلكه؛ ومن جهة علاقته مع البدن بأن يستولي على القوى البدنية ولا يستولي هي عليه؛ وأن يكون شهوته وغضبه وفكره في تدبير الحياة، على الاعتدال وعلى ما يقتضي الرأيُ الصحيح. ونقصه في الجهل وتسلّط قوى البدن عليه. وكما أنّ النفس أشرف من قوى البدن، فنقوشه ومدرَكاته من جلال الحق الأوّل وملكوته، أشرف ممّا يدرِكه الحواس بما لا يتقايس. فلذّته أتمّ من لذة الحواسّ أيضًا بما لا يتقايس. وإنّما لا يلتذّ العالِم ولا يتألم الجاهل للشواغل البدنية كالسَّكران الطافح الذي يزوره معشوقه فلا يلتذّ، ويشمت به العدوّ ويضرِبُه ولا يتألّم، فإذا أفاق عظم ألمه.

(٨١) وقد ينكر البدنيّون لذّة الروحانيات لأنّهم ما ذاقوا، كالعنّين ينكر لذة الوقاع. وإذا ارتفع شواغل البدن تلتذّ النفس العارفة بمشاهدة الملكوت وبإشراق أنوار الحق. وقد جاء في التنزيل مثنى يدل على حضور القدسي وهو قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[1] يثنيه قوله: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿٥٥﴾﴾[2] «العنديّة» برفع الحُجُب، و«النُّضْرَةُ» بشروق النور والبهجة القدسية، و«النَّظَرُ» بتجلي الحق وظهور نوره المُحيي والمُبهج. فيلتذّون بنور الحق الساطع عليهم، كما شهد به المثنى من التنزيل في قوله: ﴿ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾[3] يثنيه قوله: ﴿ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِم﴾[4] وقد نالت أقصى مطالبها، كما أشار المثنى وهو قوله: ﴿وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ﴾[5] من اللذات الروحانية، يثنيه قوله: ﴿وَفِيهَا مَا

(١) سورة القيامة، الآيتان: ٢٢ ـ ٢٣.
(٢) سورة القمر، الآية: ٥٥.
(٣) سورة الحديد، الآية: ١٩.
(٤) سورة الحديد، الآية: ١٢.
(٥) سورة النحل، الآية: ٥٧.

يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا﴾[1] من الأنوار الربانيّة والأشعّة القيومية. ويثني قولَه: ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا﴾ قولهُ: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[2] يثنيه من جهة الأعيُن؛ ومن جهة الإخفاء، مثنى هذا قوله: ﴿ سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ لَا وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ فَرِحِينَ﴾[3] يشير إلى ولادتي الإنسان: الصّغرى معروفة، والكبرى الموت أخفِي لهم بالأمثال والرّموز ويمتنع عليهم الإحاطة بكنهه فتلك لذةٌ [لا] تشبهها لذّة، وبهجة وسعادة مؤبّدة، ومملكة مخلّدة في جوار الله والروحانيات من أنواره.

(٨٢) وقد ألبست النّفسُ لباسَ العزّ والبهاء، وتسربلتْ بسربال الشرف والجلال، وتألّهت بقدس الله فتعظّمتْ ووصلتْ إلى أبيها المقدّس فأكرمها وآواها ودعاها، فدعتْه فلبّاها. ولا تجد النفسُ روحَ الحياة الحق إلاّ بعد مفارقة ظلمات البدن، كما أشار إليه مثنى من التنزيل وهو قوله: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُنتَهَىٰ كَانُوا وَلَا﴾[4] يثنيه قوله: ﴿ يُرْزَقُونَ أَمْوَاتٌ بَلْ ﴿٨٨﴾ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾﴾[5] من ماء حياة المعارف القدسيّة والمشاهدة العقلية واللذّة السّرمدية.

والحق الأول أشدُّ مبتهجاً بذاته لأنّه أشدّ الأشياء كمالاً وأشدّها إدراكاً لكماله، فهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته ولغيره. وبعد عشقه ولذّتِه بذاته، عشق المقرّبين ولذتهم به.

(٨٣) وأمّا الأشقياء فيتألّمون بجهلهم المركّب وهو عدم اعتقاد الحق مع اعتقاد نقيضه وهو أشدّ من الجهل البسيط وهو عدم اعتقاد الحق فحسب. والجهل المركب لا [خير] له كما ورد به مثنى التنزيل: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ﴾[6] يثنيه قوله: ﴿ سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ

(١) سورة الزخرف، الآية: ٧١.
(٢) سورة السجدة، الآية: ١٧.
(٣) سورة الواقعة، الآيتان: ٦١ ـ ٦٢.
(٤) سورة العنكبوت، الآية: ٦٤.
(٥) سورة الواقعة، الآيتان: ٨٨ ـ ٨٩.
(٦) سورة الإسراء، الآية: ٧٢.

ﵟٱلصُّدُورِﵞ(١) ويتألّمون بعذاب البُعد والحجاب عن النور الأوّل، والحياة، وسلبِ الآلات، والهيئات الرديّة كما جاء المثنى وهو قوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ۝١٥﴾(٢) ﴿كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ۝١٤﴾(٣) يثنيه قوله: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ﴾(٤) ويتألّمون بشوقهم إلى الأبدان ولذّاتهم، وهم ممنوعون عنها، كما ورد به المثنى وهو قوله: ﴿وَحِيلَ بَيۡنَهُمۡ وَبَيۡنَ مَا يَشۡتَهُونَ﴾(٥) ممّا خولوا وتعوّدوا به. يثنيه قوله: ﴿وَتَقَطَّعَتۡ بِهِمُ ٱلۡأَسۡبَابُ﴾(٦) سلبت قواهم فلا بصر يُرى به النور، و[لا سمْعَ] يُسمَع به صفيرُ صافر، ولا رِجلَ يُخلَص [به]، فظهر لهم ما لم يكونوا يحتسبون، كما ورد في التنزيل مثنى ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمۡ يَكُونُواْ يَحۡتَسِبُونَ﴾(٧) يثنيه قوله: ﴿وَبَدَا لَهُمۡ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُواْ﴾(٨).

قاعدة ـ [في كيفية امتياز النفوس عن بارئها وبعضها عن بعض في الآخرة]

(٨٤) فإن قيل: كيف تمتاز النفوسُ عن بارئها وبعضُها عن بعض بعد مفارقة البدن؟

يجاب: بأنّه ليس ما بعد البدن ـ كما يتوهم ـ قبله، أمّا النفوس فيمتاز بعضها عن بعض بما حصل معها من سيّئاتها وملكاتها، وما اكتسبتْ من الخواصّ؛ وأمّا عن العقول المفارقة وواجب الوجود فباختلاف الحقائق، وأنّ جميعها ممكن الوجود والأول واجب الوجود لذاته. وليس المميّز المكان والمحلّ فحسب ـ كما ظنّ ضعفاء العقول ـ فإنّ الطعم والحلاوة كلاهما في محل واحد كالسكّر ويمتاز أحدهما عن الآخر بحقيقته. فالعقول ونحوها تمتاز بحقائقها ومراتبها. وقد ورد المثنى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٞ مَّعۡلُومٞ﴾(٩) من مرتبة ماهيته، يثنيه قوله: ﴿وَٱلطَّيۡرُ

---

(١) سورة الحج، الآية: ٤٦.
(٢) سورة المطففين، الآية: ١٥.
(٣) سورة المطففين، الآية: ١٤.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١٧٤.
(٥) سورة سبأ، الآية: ٥٤.
(٦) سورة البقرة، الآية: ١٦٦.
(٧) سورة الزمر، الآية: ٤٧.
(٨) سورة الزمر، الآية: ٤٨.
(٩) سورة الصافات، الآية: ١٦٤.

صَٰٓفَّٰتٖ﴾[١] يشير إلى المجرّدات المتخلّصة عن شبكة الأبدان ﴿كُلّٞ قَدۡ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسۡبِيحَهُۥۗ﴾[٢].

فإن قيل: كيف يتصور أن يكون البارئ والمفارقات غير متّصلة بالعالم ولا منفصلة عنه؟

يجاب: أنّ الانفصال لا يقال إلاّ على ما يصلح الاتصال، كما أنّ الأعمى لا يقال إلاّ على ما يصلح عليه البصر، فلا يقال: الحائط بصير ولا أعمى، ولا أنّه عاقر ولا وَلود، فإنّ هذه المتقابلات لا يقال واحد منها إلاّ على ما يصح عليه مقابله. فما لم يصح عليه الاتصال لا يصحّ عليه الانفصال، لأنّهما من عوارض الأجسام. وكذا الحركة والسكون كما قال «حلاّج» الأسرار:

الحمد لله لا بون ولا صلة هذا مقام لنا معنى معاينة

قاعدة ـ [في النبوات والمنامات وكيفية الاطلاع على المغيبات]

(٨٥) النفوس من سنخ الملكوت، ولولا شواغلها لانتقشتْ بنقوش الملكوتية. والنفوس الفلكيّة عالمةٌ بلوازم حركاتها وما كان وما سيكون، كما ورد به المثنى وهو قوله: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ﴾[٣] يثنيه قوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[٤] ومثنى آخر وهو قوله: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٖ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ٥٢﴾[٥] يثنيه قوله: ﴿وَكُلُّ صَغِيرٖ وَكَبِيرٖ مُّسۡتَطَرٌ ٥٣﴾[٦] وكتاب الله لا يكون من الكاغذ وجلد البقر، بل ما يليق بملكوته وهي العقول المدركة والنّفوس المدبّرة ﴿فِي صُحُفٖ مُّكَرَّمَةٖ﴾[٧] الذّوات المدبّرة ﴿مَّرۡفُوعَةٖ﴾[٨] من دنس العنصريّات ﴿مُّطَهَّرَةِۭ﴾[٩] عن علائقها ﴿بِأَيۡدِي سَفَرَةٖ ١٥ كِرَامِۭ بَرَرَةٖ ١٦﴾[١٠] أي

(١) سورة النور، الآية: ٤١.
(٢) سورة النور، الآية: ٤١.
(٣) سورة الحديد، الآية: ٢٢.
(٤) سورة الرعد، الآية: ٣٩.
(٥) سورة القمر، الآية: ٥٢.
(٦) سورة القمر، الآية: ٥٣.
(٧) سورة عبس، الآية: ١٣.
(٨) سورة عبس، الآية: ١٤.
(٩) سورة عبس، الآية: ١٤.
(١٠) سورة عبس، الآيتان: ١٥ ـ ١٦.

الروحانيّين الذين فوقهم وهم تحت قهر شعاعهم يثنيه قولُه: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَٰبٍۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ﴾(١)، ومثنى آخر وهو قولُه: ﴿وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾(٢) يعني الروحانيّات المنتقشة بجميع الكائنات يثنيه قولُه حكايةً عن موسى لمّا سأله السائل: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلۡقُرُونِ ٱلۡأُولَىٰ ٥١ قَالَ عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٖۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ٥٢﴾(٣) وورد بعلم الأوّل والكتاب القدسيّ مثنى آخر وهو قولُه: ﴿وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصۡغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٍ﴾(٤) يثنيه قولُه: ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾(٥).

(٨٦) فالغرض أنّ الجواهر الروحانية منتقشة بجميع الأشياء. وقد يتّصل بها نفوسُنا أحياناً ـ كما في النوم ـ فينتقش بنقوش الكائنات فيطّلع على الغيب لأنّ مشاغل الحواسّ قلّت. ولولا تشويشات المتخيّلة لسَهُلَ لنا الاطّلاع إلاّ أنّها في النّوم أيضاً تشغل. فإن اتّفق أن يضعف سلطانها انتقشت النّفس بشيء من الغيب فيكون منه المنام الصادق؛ إلاّ أنّ المتخيّلة لا تزال تنتقل من صورة إلى صورة تناسبها وتشابهها أو تضادّها: فإنْ رأتِ النّفس العدوَّ حاكتْه المتخيّلة بالحيّة والذّئب، وإنْ رأتِ المَلِك حاكتْه ببحر أو جبل. فإذا نسيت النفس ما رأت، وبقي في الذّكر ما ينازع إليه المتخيّلة فيحتاج إلى تعبير فيحدس المعبّر حدساً أنّ هذه المحاكات عن أي شيء كان.

(٨٧) والأنبياء والفضلاء المتألّهون يتيسّر لهم الاطّلاع على المغيبات، لأنّ نفوسهم إمّا قويّة في الفطرة أو يتقوّى بطرائقهم وعلومهم فينتقشون بالمغيبات، لأنّ نفوسهم كالمَرايا المصقولة تتجلّى فيها نقوشٌ من الملكوت. فقد يسري شبح إلى

(١) سورة الحج، الآية: ٧٠.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ٥٩.
(٣) سورة طه، الآيتان: ٥١ ـ ٥٢.
(٤) سورة يونس، الآية: ٦١.
(٥) سورة سبأ، الآية: ٣.

الحسّ المشترك، يخاطبهم ألَذَّ مخاطبة وهو في أشرف صورة. وربما يرون الغيب بالحسّ المشترك مشاهدةً. وربّما يسمعون صوت هاتف، أو يقرؤون من مسطور. كلّ ذلك نقوشٌ تسري إلى التخيّل ومنه إلى الحسّ المشترك. فالحسّ المشترك إنّما لا ينتقش من التخيّل في عامّة الأوقات، لأنّ الحسّ المشترك تشغله الحواسُّ الظّاهرة، والمتخيلة يشغلها العقلُ، فإذا اختلّ الضبطُ ـ كما في المنام أو غيره ـ تسلّط التخيّل على الحسّ المشترك ولَوَّحَ فيه: إمّا صوراً جزافيّةً كما في أضغاث أحلام، أو صوراً هي محاكاة أمورٍ قدسيّة فتكون مناماً صادقاً أو وَحْياً صريحاً. وقد يتّفق للمصروعين والممرورين، الاطّلاع على بعض المغيبات لقلّة شواغلهم وفساد آلائهم. وقد يشغل المستنطقون الصبييانَ بأمور تُحيّر البصرَ وتدهش الخيالَ كالقدح الذي فيه الماء، أو لطخ من سواد برّاق وغيرهما فتقع لنفوسهم بعد حيرة الحواسّ وركود التّخيل صورٌ غيبيّة ويطّلعون على أمور صحيحة.

قاعدة ـ [في العقل الفعّال ونسبة نفوسنا إليه]

(٨٨) وتعلم أنّ نفوسنا هي بالقوة أوّل ما تحصل، ثمّ تحصل فيها الأوائل وتنتقل منها إلى الثّواني. فواسطة وجود نفوسِنا ومكمّلُها ومُخرِجُها من القوّة إلى الفعل، هو ما سمّاه الحكماءُ «العقل الفعّال» ويسمّيه الشرعُ ﴿رُوحُ ٱلْقُدُسِ﴾[١]. نسبته إلى عقولنا كنسبة الشّمس إلى أبصارنا وهو «الرّوحُ» الذي أضيف إلى الحقّ في المثاني التي أوردناها من قبل كقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[٢] [و] أخواته. وهو واسطة وجود العالم العنصريّ «وكَدْخُدأي العنصريّات بأمر الله. وهو الذي ينتقش نفوسنا بالفضائل إذا اتّصلنا به، كما ورد به مثنى من التنزيل وهو قوله: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾﴾[٣] وقلمُ الحقّ الأوّل ليس من خشب أو قصب، بل ذاتٌ عقليّ هو عقل بالفعل نسبة نفوسنا إليه نسبة اللّوح إلى القلم، فنفوسنا ألواحُ

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٠٢.
(٢) سورة الحجر، الآية: ٢٩.
(٣) سورة العلق، الآيتان: ٣ ـ ٤.

مجردة وهو قلم ينقشها بالعلوم ويثنيه قوله: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾[١] وممّا يشهد بأنّ التّعليم من القدس قوله في حقّ النّبي: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ۝٥﴾[٢] يشير به إلى العقل الفعّال الذي أيّده الله بالقوّة الغير المتناهية. يثنيه قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَى قَلْبِكَ﴾[٣] وقوله: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ۝٦﴾[٤] ويثنيه قوله: ﴿ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾[٥]. وقوله: ﴿الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾[٦]، يثنيه ﴿مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝٢١﴾[٧] ومثنى آخر ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾[٨] ويثنيه قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ۝٦﴾[٩]. وقوله: ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[١٠] إشارة إلى إخراجه من القوّة إلى الفعل يثنيه قوله: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ ۝٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[١١].

قاعدة ـ [في قوله عليه السلام: «من مات فقدْ قامَتْ قِيامَتُه»]

(٨٩) في قوله عليه السلام: «مَن مات فقدْ قامَتْ قِيامَتُهُ»، يشير إلى أنّه ﴿انفَطَرَتْ﴾[١٢] سماؤه التي هي أمّ رأسه، و﴿انتَثَرَتْ﴾[١٣] نجومه التي هي حواسّه، و﴿كُوِّرَتْ﴾[١٤] شمسه التي هي قلبه، و﴿عُطِّلَتْ﴾[١٥] عِشاره التي هي رِجله، و﴿زُلْزِلَتِ﴾[١٦] أرضه التي هي بدنه، و﴿حُشِرَتْ﴾[١٧] وحوشه التي هي قواه سيّما الغضبية، و﴿دُكَّتِ﴾[١٨] جباله التي هي عظامه، وغير ذلك. ويشهد بذلك مثنى من التنزيل وهو قوله: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى﴾[١٩] أي نفوسكم التي تجرّدتْ عن آلاتها

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ٢٢.
(٢) سورة النجم، الآية: ٥.
(٣) سورة الشعراء، الآيتان: ١٩٣ ـ ١٩٤.
(٤) سورة النجم، الآية: ٦.
(٥) سورة التكوير، الآية: ٢٠.
(٦) سورة الشعراء، الآية: ١٩٣.
(٧) سورة التكوير، الآية: ٢١.
(٨) سورة النحل، الآية: ١٠٢.
(٩) سورة النمل، الآية: ٦.
(١٠) سورة العلق، الآية: ٥.
(١١) سورة الرحمن، الآيتان: ٣ ـ ٤.
(١٢) سورة الانفطار، الآية: ١.
(١٣) سورة الانفطار، الآية: ٢.
(١٤) سورة التكوير، الآية: ١.
(١٥) سورة التكوير، الآية: ٤.
(١٦) سورة الزلزلة، الآية: ١.
(١٧) سورة التكوير، الآية: ٥.
(١٨) سورة الفجر، الآية: ٢١.
(١٩) سورة الأنعام، الآية: ٩٤.

فهي عائدةٌ وحدها يثنيه قوله: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾﴾[1] أي فردانية الذات يشير إلى الشاعرة الدراكة.

قاعدة ـ [في الأنوار وأقسامها وإشارة إلى هورخش وهو وجهة الله العليا على لسان الإشراق]

(٩٠) اعلم أنّ علاقة النفس مع البدن باعتبار الجسم الذي هو الروح. والروح الذي هو في الدماغ نوراني حتى إنْ قلّتْ نورانيته اضطربت الحياة وحصل الماليخوليا وغيره. فأول علاقة النفس مع النور، وأول رفيق للحياة النورُ. وترى ميل الحيوانات إلى النور عند رُكود الحواسّ وهدوء الحركات في ظلمة الليل. ففرحُ النفوس بالنور أشدّ من جميع الأشياء.

(٩١) وتعلم أنّ النور الجرمي هيئة في الجرم فهو ظهور لغيره ونور لغيره. ولو كان قائماً بنفسه لكان نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وكان حيّاً، وكل حيّ بذاته نورٌ مجرد وكل نورٍ مجرد حيّ بذاته. والأول هو نور الأنوار، لأنّه معطي كل حياة ونورية. وهو ظاهر لذاته، مُظهِر لغيره وورد في المصحف مثنى وهو قوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2] فنوريته ظهورُه لذاته وإظهاره لغيره. فهو نور الأنوار، ونورية النيّرات ظلّ لنوره، فأنار بنوره السماوات والأرض يثنيه قوله: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[3].

(٩٢) وإذا كان أشرف ما في المحسوسات النور فأظهرُ الأنوار وأتمها وأشرفها وأشرف الأجسام «هورخش» الشديد، قاهر الغسق، مَلِك الكواكب، رئيس السماء فاعل النهار بأمر الله، كامل القوى، خازن العجائب، شديد الهيبة، المستغني بنوره عن جميع الكواكب يعطيها ولا يأخذ منها، ويكسوها النُضرة والبهاء والإشراق ـ فسبحان من صوّره ونوّره وفي عشق جلاله سيّره ـ وهو ﴿ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ

---

(١) سورة مريم، الآية: ٩٥.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٥.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٦٩.

وَٱلْأَرْضِۚ﴾[١] لأنّه نور أنوار الأجسام، كما أنّ الحقّ نور جميع الأنوار العقليّة وغيرها يثنيه قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[٢] فهذا مثنى من المثل الذي هو الآية العُليا الظّاهرة بنوره، الخفي شرفه على الجاهلين. فآية الله أظهرُ الآيات، وأظهر الآيات «هورخش» الشّديد؛ فهو الآية الكُبرى العلامة بأمر الله. وهو خفيّ أي لم يظهر شرفه. وهو سبب النّهار بظهوره، واللّيل بخفائه، والفصول الأربعةِ بميله جنوباً وشمالاً، وهو قرّة أعيُن السّالكين، ووسيلتهم إلى الحقّ تعالى. فهو الحيّ النّاطق الأظهر، وهو الحجّة على عباده، وهو آية التّوحيد لأنّه واحد في المرتبة يشهد بواحد. وهو وجهة الله العُليا على لسان الإشراق، وهو للعالَم وجهٌ وعين وقلب ورأس تبارك الذي أظهره وأكّد به الحجّة على العالمين وقد شهد به مثنى من التنزيل لمّا ربط به التّقدير في قوله: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾[٣] يثنيه قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾﴾[٤] ونطق بشرف الأنوار السماوية مثنى من التنزيل وهو قوله ﴿۞ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾[٥] و«مواقعها»: مظاهرها، لما هي مظاهر الروحانيّات يثنيه قوله: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلْخُنَّسِ ﴿١٥﴾ ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ﴾[٦].

قاعدة ـ [في أنّ النفس إذا طهرت استنارت بنور الحق وحصلت فيها السكينة القدسية وأثّرت في الأجسام والنفوس وإشارة إلى النور المسمّى بـ «خرّة» و«كيان خرّة» ومَن ناله من عظماء الفُرس]

(٩٣) إذا طهرت النفس استنارت بنور الحق، كما ورد مثنى من التنزيل وهو قوله: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[٧] أي من ظلمات الجهل إلى أنوار المعارف يثنيه قوله: ﴿يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ

(١) سورة الروم، الآية: ٢٧.
(٢) سورة النحل، الآية: ٦٠.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ٩٦.
(٤) سورة يس، الآية: ٣٨.
(٥) سورة الواقعة، الآيتان: ٧٥ ـ ٧٦.
(٦) سورة التكوير، الآيتان: ١٥ ـ ١٦.
(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٥٧.

ٱلسَّلَٰمِ﴾[١] أي يتيسّر طريق التّخلّص إلى عالم القدس والطهارة ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[٢] وإذا برقتْ عليها الأنوار الإلهيّة، وحصلتْ فيها السكينة القدسيّة، برقتْ وأثَرتْ في الأجسام والنّفوس، كالحديد الحامية تكسوها مجاورة النّار هيئةً نورانيّةً وخاصية الاحتراق. فإذا تألّقتْ بسناء المجد واستضائتْ بضوء القدس تنفعل عنها النفوس وتتأثّر عنها الموادّ، ويُسمَع دعاؤها في الملكوت. سّيما المَلِك إذا دام فكره في آيات الجبروت، واشتاق إلى عالمه النيّر، وتلطّفَ بالعشق النّورانيّ، واتّصف بالجود والخير والكرم والعدل فيُنصَر من الأفق الأعلى، ويتقوّى على الأعداء، ويصير محفوظاً عظيم الصّيت، شديد الهيبة، لأنّه حينئذ يكون ـ لشدة استضائته وقوّة تأييده ـ من جملة حزب الله. وقد ورد في التنزيل مثنى قوله: ﴿فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾[٣] يثنيه من جهة الحزبيّة قوله: ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[٤] لشعاع القدس وتأييد القهر ويثنيه قوله: ﴿وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿١٧٣﴾﴾[٥] من جهة القهر والغلبة ـ وقد تثنى آيةً واحدةً بجهتين آيتان ـ وينال نور الذي ناله قدماء الفرس من عظماء الملوك، وما كانوا هم من المجوس والثّنوية فإنّ الآراء من بعد «كشتاسف» ظهرتْ.

(٩٤) والنّور المعطي للتّأييد الذي تأتلق به النّفس، يسمّى في لغتهم «خُرّة» وما يتخصّص بالملوك هو «كَيان خُرّة». ومن جملة [من] ناله صاحب النّيرنج المَلِك «افريدون» ذو الأيد والنّور الحاكم بالعدل: لمّا أعطى حقّ ناموس التّقديس على حسب وسعه، ظفر بمنطقيّة الأب الكريم، واتّصل به بطريقَي المثال والتّجريد؛ فأدرك السعادة القُصوى، واستعدَّ لأعلى ما يناله القاصدون، فأوتي لما تألق بأشعّة أنوار الله العليا [بسلطنة] كيانيّة حكَمَ بها على النوع وتسلّط بقوّته على عدوّ الفضائل ذي العلامَتينِ الخبيثَتينِ، فأباده بأمر الله تعالى، ورَدّ السّبايا وبسطَ ظلّ

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١٦.
(٢) سورة المائدة، الآية: ١٦.
(٣) سورة المائدة، الآية: ٥٦.
(٤) سورة المجادلة، الآية: ٢٢.
(٥) سورة الصافات، الآية: ١٧٣.

عدله على المعمورة كلّها. وأعطِيَ من العلوم ما زاد به على كثير من هذه الإعصار، ونشر العلم، ومهد العدل، وقهر الشرّ، وأبرم الأمر، وقسّم الأرض، وترك المُلك الطويل الثابت في بيته مثوبةً من الله. وتمّ في عصره نشو النبات والحيوان.

(٩٥) وثانيه، من ذريّته، المَلِك الظافر «كيخسرو» أقام التّقديس والعبوديّة فأتته منطقيّةُ القدس، ونطق معه الغيب، وعرج نفسه إلى العالم الأعلى منتقشاً بحكمة الله العليا، وواجهتْه أنوار الله بوجهها، فأدرك منها المعنى الذي يسمّى «كيان خُرّة» وهو تألُق في النّفس ـ قاهر ـ فخضعتْ له الأعناق، فأهلك ـ بقوّة الله ـ الشّريرَ، محبَّ العدوان والتّلف، شديدَ القساوة التُّركيّ «أفراسياب» الجاحدَ للحقّ، المنكر لأنعُم الله، رافض التقديس، صاحبَ الجنود التي أعجزت العادّين، قضى عليه في الجانب الغربي.

والمَلِك القدّيس حين تسلّط متثاقلاً بسكينة المجد ينفعل عنه العناصر بالبركات، ما رأت العيون من قتل الأشرار، ما رأت في تلك المعارك، ذات الألوف الجمّة من عساكر الفجّار.

ولمّا ظهر أثر المَلِك الفاضل في العالم بإحياء السّنَن الشريفة، وتعظيم الأنوار المقدّسة، والحكم بتأييد الله على البسيط كلّها، توالتْ عليه مشاهدات الجلال في مواقف الشرف الأعظم، دعاه منادِي العشق فلبّاه، وأمره حاكم الشوق المقدّس بأمره فتلقّاه بالسّمع والطّاعة، ناداه أبوه وسمع أنّه يدعوه فأجابه مهاجراً إلى الله، تاركاً ـ في سبيله ـ مُلك المعمورة كلها. وامتثل حكم المحبّة الروحانيّة بترك الأقارب والأوطان. ما عهدت الأعصار غيره مَلِكاً على قدرة. حرّكته القوّة الإلهيّة من الخروج إلى الدّيار. فسلامٌ عليه يوم فارق الأطلال والمعالم، وسلامٌ عليه يوم توقّل ذروة مصعد المفارقات.

قاعدة ـ [إشارة إلى كيفية تخلص النفس إلى عالم الحق وأحوال السالك وما يتلقّى من المعارف والأنوار]

(٩٦) القوّة الفكريّة إذا اشتغلت بالأمور الروحانيّة، وأقبلتْ على المعارف

الحقيقيّة فهي الشجرة المباركة، لأنّها ذات أغصان الأفكار يتوصّل بها إلى نور اليقين، كما ورد في التنزيل فيه مثنى وهو قوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا﴾(١) ﴿ٱلشَّجَرِ﴾(٢) هو الفكر، و«خضرته» هي إيقاده لمسالك النظر وانصرافه بالتّعوّد إلى عالم القدس يثنيه قوله: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾﴾(٣) أي الثّواني العلميّة والنّفحات القدسيّة التي يتوصّلون إليها من الأوائل ﴿ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾﴾(٤). ويؤيّد هذا مثنى آخر وهو قوله: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَآءَ﴾(٥) هو الأفق العقلي «تَنبُت بالدُّهنِ وَصِبْغٍ لِلآكلين» أي يكتسب دهنة المعقولات إلى [أن تستعدّ] النّفسُ للوميض القدسيّ واشتعال مصباح اليقين ونارية السكنية في النفس بالمعارف. خبزهم هو خبز الملائكة ـ الذي أشار إليه فيثاغورس في رموزه، وداوود في مزاميره؛ وأدمهم الأنوار المُبرِقة. وقد أشير إلى هذه الشجرة حين قيل: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ﴾(٦) أي ليست عقلية محضة ﴿وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾(٧) أي ليست هيولانيّةً محضة، وهي بعينها شجرة موسى التي سمع منها النداء ﴿فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾(٨) وقوله ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾(٩) هذه النار هو الأب المقدس ـ روح القدس ـ وهو النّارُ التي جاءت في قوله: ﴿أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ﴾(١٠) أي المتّصلين بها ﴿وَمَنْ حَوْلَهَا﴾(١١) أي المحبين للمتّصلين بها.

(٩٧) ونفوسنا مصابيح اتّقدتْ من هذه النّار المقدّسة العظيمة؛ فهذا المثنى يشير إلى هذه النّار المقدّسة. وجاء مثنى في حقّ موسى عليه السلام: ﴿إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا﴾(١٢) أشار إلى ترك أهله أي حواسّه الظاهرة والباطنة كما

---

(١) سورة يس، الآية: ٨٠.
(٢) سورة يس، الآية: ٨٠.
(٣) سورة الواقعة، الآية: ٧١.
(٤) سورة الواقعة، الآية: ٧٢.
(٥) سورة المؤمنون، الآية: ٢٠.
(٦) سورة النور، الآية: ٣٥.
(٧) سورة النور، الآية: ٣٥.
(٨) سورة القصص، الآية: ٣٠.
(٩) سورة النور، الآية: ٣٥.
(١٠) سورة النمل، الآية: ٨.
(١١) سورة النمل، الآية: ٨.
(١٢) سورة طه، الآية: ١٠.

قيل: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾(١). ويثني ﴿رَءَا نَارًا﴾(٢)، قوله ﴿ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ﴾(٣). وقوله ﴿أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ﴾(٤) يثنيه قولُه: ﴿ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ﴾(٥). وقوله ﴿وَمَنْ حَوْلَهَا﴾(٦) يثنيه قولُه تعالى: ﴿ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ﴾(٧) فالقبسُ للمصطلي والخبرُ لـ ﴿وَمَنْ حَوْلَهَا﴾(٨). أُنظر إلى إعجاز الوحي الإلهي وضربه الأمثال بالإشارة إلى النفس وأحوالها بالأمور المحسوسة، وتفهيم المعقولات بأمثالٍ حسّيةٍ، كما ورد مثنى في قوله: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾(٩) يثنيه قولُه: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾(١٠) ومثنى آخر ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾(١١) يثنيه قولُه: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾(١٢) يشير إلى أنّ عجائب العالم الأكبر تُوجد أمثالها في العالم الأصغر الّذي هو الإنسان. ومثنى آخر وهو قوله: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾(١٣) يشير إلى أنّ أمور الوحي إشارات إلى العالم الأصغر وأحواله؛ يثنيه قوله: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾(١٤).

(٩٨) والمتخيّلة إذا انصبتْ إلى الأمور الحسيّة [وانتقلتْ من شيء إلى شيء منعت النّفسَ عن إدراك المعقولات وشوّشتْ عليها المنامات] كما ورد مثنى في حديث الرؤيا: ﴿وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِ﴾(١٥) وهي المشوَّشة المخلطة للأمور الصحيحة، يثنيه قولُه: ﴿كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾(١٦)

---

(١) سورة طه، الآية: ١٢.
(٢) سورة طه، الآية: ١٠.
(٣) سورة القصص، الآية: ٢٩.
(٤) سورة النمل، الآية: ٨.
(٥) سورة النمل، الآية: ٧، ومن حولها سورة النمل، الآية: ٨.
(٦) سورة النمل، الآية: ٨.
(٧) سورة القصص، الآية: ٢٩.
(٨) سورة النمل، الآية: ٨.
(٩) سورة العنكبوت، الآية: ٤٣.
(١٠) سورة إبراهيم، الآية: ٢٥.
(١١) سورة والذاريات، الآية: ٢١.
(١٢) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(١٣) سورة الأنبياء، الآية: ١٠.
(١٤) سورة هود، الآية: ١٢٠.
(١٥) سورة الإسراء، الآية: ٦٠.
(١٦) سورة إبراهيم، الآية: ٢٦.

لأنّها دائمة الحركة، لا يفتر في وقت. وهذه المتخيّلة هي الجبل الحائل بين عالم العقل ونفوسنا. ألم ترَ أنّ موسى لمّا طلب الرؤية قيل له: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾(١)، لأنّ هذا جبل حائل دائم التّحرك، شاغل للنّفس. فلمّا تعدّى السّانح القدسيّ إلى معدن التّخيّل قهرَه، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾(٢) انقطع سلطان البشريّة بظهور نور الحقيقة، فأصطلمت النفس، وفنيت عن مشاهدة الكثرة بنور القيّوميّة. وللعلماء المتألهين أسرارٌ في كيفيّة تخلّص النفس إلى عالم الحقّ، أشرنا إليها في «حكمة الإشراق».

(٩٩) اللهمّ يا قيّام الوجود، وفائض الجود، مُنزِل البركات، وغاية الحركات، منتهى الرّغبات، ونهاية الطلبات، نور النّور، ومدبّر الأمور، واهب حياة العالمين، أيِّدْنا بنورك، وفِّقنا لمرضاتك، وألهِمْنا برشدك، وطَهِّرنا من رجس الظلمات، وخلِّصنا من غسق الطبيعة إلى مشاهدة أنوارك ومعاينة أضوائك ومجاورة مقرّبيك ومرافقة سكّان ملكوتك، واحشرنا ﴿مَعَ ٱلَّذِينَ﴾ أنعمت ﴿عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُو۟لَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾(٣).

(١٠٠) واعلم إنّه يجب على المستبصر دوامُ الفكر في العوالم وأسرار الوجود والنّظام المتقّن في السّماوات والأرض، كما شهد به مثنى في قوله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾(٤) أي ليس صادرًا عن إرادة جزافيّة أقدمت عليه في الابتداء جزافاً، أو يقتضي بطلانه بعد حصوله. ليس جوده أبترَ ولا ناقصاً ولا منقطع الطّرفينِ. ويثنى هذه الآيةَ من حيث لزوم الفكر قولُه: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾(٥) إشارة إلى تعميم الفكر [في كلّ ما خلقه الله]. و«النّظر» إذا قرن بلفظة «في» يراد به الفكر. وملكوتُ الأشياء روحانيّاتُها لا قشورها الجسمانيّة. وإذا تلطّفتْ الفكرة في الأمور

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.
(٣) سورة النساء، الآية: ٦٩.
(٤) سورة آل عمران، لآية: ١٩١.
(٥) سورة الأعراف، الآية: ١٨٥.

الرّوحانية توالت البارقات الإلهيّة عليها، كما ورد مثنى في قوله: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾(١) من شدّة الخطفات وقوة النّفحات. ﴿يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾(٢) بالسّتر والكشف، ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾(٣) أي للمستبصرين من أصحاب الاعتبار. يثنيه قولُه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ ﴿١٢﴾﴾(٤) يغشيكم على الفوات والانقطاع ﴿وَطَمَعًا﴾(٥) في الثّبات، ﴿وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ﴾(٦) أي السكينة الثابتة الممطرة للعلوم. ويدلّ على حال السّالك في حال خطفاته العلوية مثنى قوله: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ﴾(٧) [أي] ظلمة إليها، كل ﴿نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ﴾(٨) أي النفوس المستضيئة عند الخطفة بالألق. يثنيه قوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ﴾(٩) أي ظلمة العلاقة البدنيّة وضوء البروق الروحانيّة، ﴿فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ﴾(١٠) بسلطان ضوء البازغ من الأفق الأعلى ﴿وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾(١١) أي مظهرة للحقائق. وورد فيما يتلقّى من الحقائق عند ظهور الأنوار مثنى قوله: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ﴾(١٢) أي السّبات الإلهي الذي يكون للسّالك عند خمود القُوى. ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾(١٣) أي من العالم العقلي ﴿مَآءً﴾(١٤) أي علوماً وأنواراً ﴿لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾(١٥) [من دنس هذا العالم] ﴿وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾(١٦) ما يتعلّق بنفوسكم من الشّواغل الهيولانيّة والعلائق الظلمانيّة. ولمّا قال: ﴿وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ﴾(١٧)، دلّ

---

(١) سورة النور، الآية ٤٣.
(٢) سورة النور، الآية: ٤٤.
(٣) سورة النور، الآية: ٤٤.
(٤) سورة الرعد، الآية: ١٢.
(٥) سورة الرعد، الآية: ١٢.
(٦) سورة الرعد، الآية: ١٢.
(٧) سورة يس، الآية: ٣٧.
(٨) سورة يس، الآية: ٣٧.
(٩) سورة الإسراء، الآية: ١٢.
(١٠) سورة الإسراء، الآية: ١٢.
(١١) سورة الإسراء، الآية: ١٢.
(١٢) سورة الأنفال، الآية: ١١.
(١٣) سورة الأنفال، الآية: ١١.
(١٤) سورة الأنفال، الآية: ١١.
(١٥) سورة الأنفال، الآية: ١١.
(١٦) سورة الأنفال، الآية: ١١.
(١٧) سورة الأنفال، الآية: ١١.

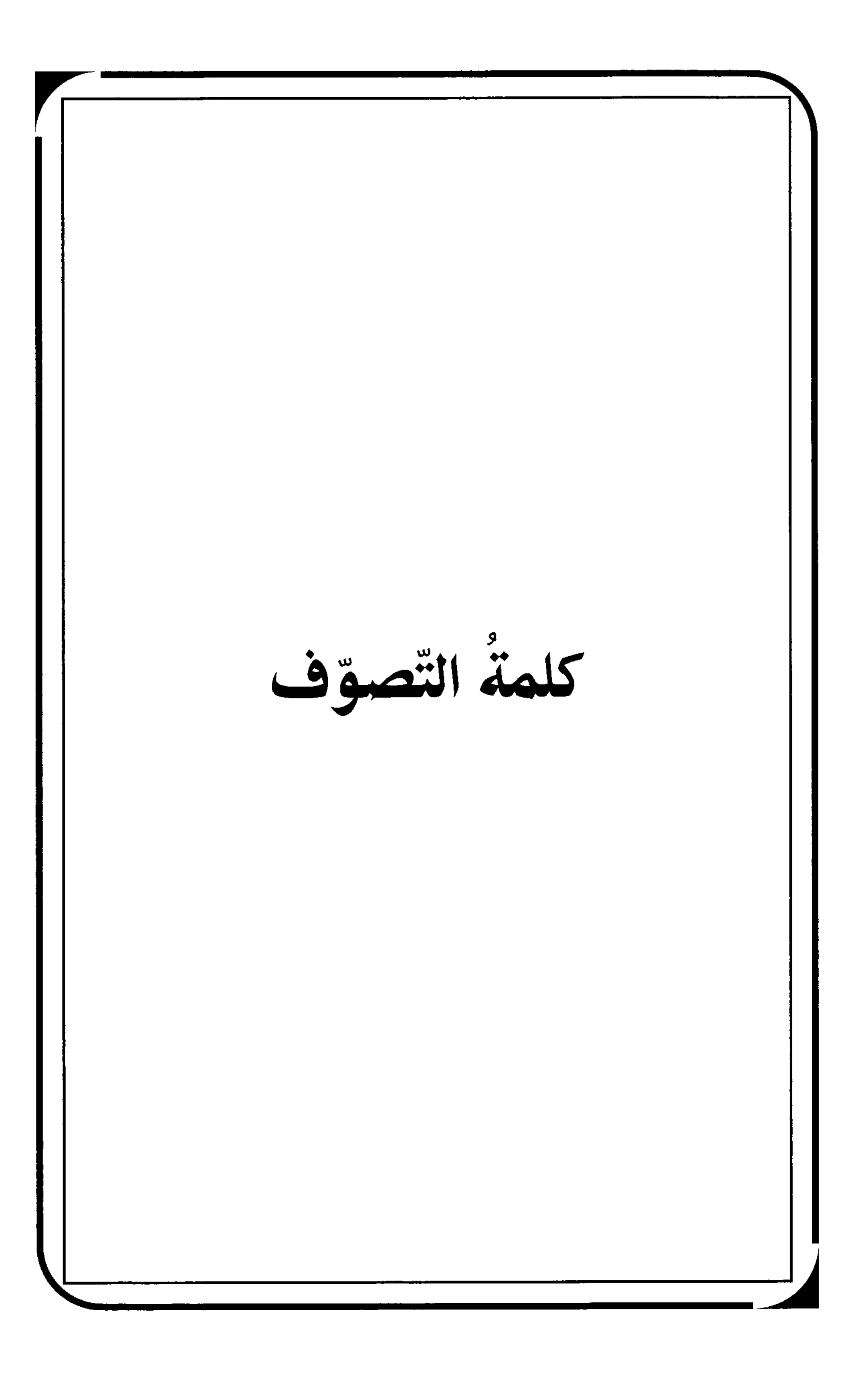
على أنّ المقصد الأصليّ في الآية ليس الماء الخارجيّ. ويثني هذه الآيةَ قولُه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ أي ما يقع من حركة الروح النفسانيّ مما يوجب اقشعرار البدن عند ظهور النّور، ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[1] أي من الأفق العقليّ ﴿مَآءً طَهُورًا﴾[2] من المعارف وأنوار اليقين ﴿لِّنُحْۦِىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾[3] [أي] نفسا جاهلةً بماء حياة الحقائق.

(١٠١) واعلم أنّ النفس خليفة الله في أرضه، كما ورد قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾[4] على حسب فضائل النفوس ومراقي الهمّم يثنيه قوله: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[5] وورد به مثنى آخر وهو قوله: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[6] يثنيه قوله: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ﴾[7]. وقبيح بالخليفة أن يجعل المملكة التي هي له سبباً لبطلان مُلكه العالي الدائم. وهذا في حقّ الملوك أظهر، فإنّه من القبيح أن يسبقهم في الآخرة من سبقوه في الدّنيا. ومن الحسرة أن يسبِق في الدائم، من يُسبَق في الزائل.

(١٠٢) اللّهمّ غفرانك، آمنّا بك، وأقررْنا بآياتك، وصدّقنا رسالاتك، وعلِمنا أنّه لا مذهب وراك، ولا حول إلاّ حولك، ولا قوّة إلاّ قوّتك. خضعتْ لجلالك رقابنا، وخشعتْ لعزّتك نفوسنا. اقتضنا من غضبك إلى رضاك، ومن عذابك إلى رحمتك، ومن ظلماتنا إلى نورك أزِلْ عنّا العَمى، وادفعْ عنّا سلطان الهوى. ما جعلتَ إلينا أمرَ خَلقِنا، فلا تجعل إلينا أمر كمالنا. ارحمنا وارض عنّا وارضنا عنك، إنّك بالجود الأعمّ منّان. هب لنا من لدنك رحمةً إنّك الوهّاب. والله أعلم بالصّواب. والحمد لله أوّلاً وآخراً والصّلاة على رسوله محمّد وآله أجمعين.

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٤٨.
(٢) سورة الفرقان، الآية: ٤٨.
(٣) سورة الفرقان، الآيتان: ٤٨ ـ ٤٩.
(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٦٥.
(٥) سورة الأعراف، الآية: ١٢٩.
(٦) سورة البقرة، الآية: ٣٠.
(٧) سورة ص، الآية: ٢٦.



كلمةُ التّصوّف



بسم الله الرّحمن الرّحيم

عونك يا لطيف

(١) المحمود الله. ومحمدٌ رسوله. اللّهم لك العبادة والتّسبيح والأذكار والتّقديس وإليك القربات، ومنك البركات، إنّك واهب الحياة. صلّ على ملائكتك المقرّبين، وأنبيائك المرسلين، وأهل طاعتك أجمعين. وخصّص سيّدنا وصاحبنا محمّداً وآله بأفضل التحيّات والصلوات.

وبعد، أيّها الأخ الشفيق والحميم الصديق، فإنّ الصداقة التي تأكّدت بيننا، ألزمّتني إسعافكَ في تحرير كلمات مومئة إلى الحقائق، شارحة «لمقامات الصّوفيّة ومعاني مصطلحاتهم، وما استروحوا إليه من المعارف، وعلم القلب، وما فوقها وما دونها، وثبتِ ما يفتقر إلى البراهين، على سرد مضبوط ونسق مطبوع، من غير كثير تبع لاصطلاحات أصحاب الحقيقة في العلوم البرهانيّة؛ فبادرتُ إلى إجابتك وقرّبتُ ما يقع عليه الاصطلاح إلى فهمك، نازلاً إلى قدر قوتك. وليعذّرني أبناء الحقيقة على استعمال ألفاظٍ بإزاء معانٍ، خصّصناها بها هاهنا فإنّ المقصود واحد.

فصل [١] ـ [في لزوم التمسّك بالكتاب والسنّة، وأنّ الحقيقة واحدة]

(٢) أوّل ما أوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ. فما خاب من آب إليه، وما تعطّل من توكّل عليه. احفظْ الشريعة فإنّـ[ـها] سوط الله، بها يسوق عباده إلى رضوانه. كلّ دعوىً لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث، وشُعب الرّفث. من لم يعتصم بحبل القرآن غَوى، وهوى في غيابة جُبّ الهوى. ألم تعلم أنّه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك، قصرت عن إعطاء حق إرشادك؟ بل هو ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1] قدرته أوجدتْك، وكلمته أرشدتْك.

(٣) لا يلعبنّ بك اختلاف العبارات فإنّه ﴿إِذَا بُعۡثِرَ مَا فِى ٱلۡقُبُورِ﴾[2] وأحضر البشر في عرصة الله تعالى يوم القيامة لعلّ من كلّ ألفٍ تسعمائة وتسع وتسعين، يبعثون من أجداثهم وهم قتلى من العبارات، ذبائح سيوف الإشارات، وعليهم دماؤها وجراحها. غفلوا عن المعاني، فضيّعوا المباني.

الحقيقة شمسٌ واحدة لا تتعدّد مظاهرها من البروج. المدينة واحدة والدّروب كثيرة، والطّرق غير يسيرة.

(٤) صمْ عن الشّهوات صوما ينقطع باستهلال هلال موتك وورود عيدك بقدومك على مُبدِئك ومعيدك. صلّ لربّك واللّيل مُظلَم فيسترْهِبك بتحيّر حواسّك، ويخوّفك بهَمْس أنفاسك، فيلزمك حينئذ الالتجاء إلى نور الأنوار. قِفْ على باب الملكوت، وقلْ: «يا قيّوم الملكوت! الظّلام أحاط بي، وحيّات الشّهوات لسعتْني، وتماسيح الهوى قصدَتْني، وعقارب الدنيا لدغتني، وتركْتَني بين خصومي غريباً وحيداً يا من هو أرحمُ عليّ من أبوَيّ! انقِذْني وخلِّصني من سخطك. أدعوك يا ربّ بأنين المذنبين! أدعوك يا ربّ بتأوُّه المجرمين! أناديك يا ربّ نداءَ غريق في بحر الطبيعة، هالك في مَهْمة الشهوات! ها أنا مطروحٌ على باب كبريائك، أيحسن من لطفك ردّ الفقير خائباً! أيليق بجودك طردُ الكئيب قانطاً! كلّ عبد استجار بمولاه

---

(١) سورة طه، الآية: ٥٠.
(٢) سورة العاديات، الآية: ٩.

أجاره؛ فما لعبدك قد استجار بك، فلا تجيره! أسير على الباب واقفٌ يشكو من جيران سوء. لكل أسيرٍ قومٌ يرحمونه؛ فما بال أسيرك لا ترحم عليه بنظرة منك! عبيد الآثمين في فرح ونيل إذا لاذوا لمواليهم أحسن مواليهم إليهم؛ فما لعبدك الملتجئ بجناب جبروتك فلا تلتفت إليه بجذبة من جذبات نورك! أفيرجع عبيد الآثمين مسرورين في فرح ونيل، وعبدك يرجع خائباً عن نوال نورك منتكس الرأس بينهم؛ فهلاّ يقول عبيد الآثمين: «ويلٌ لك ما بالك لم ينظر إليك مولاك! ويلٌ لك سعدنا وشقيت، ووصلنا وبقيت! ويلٌ لك هذه عطايا موالينا فأين عطيّة مولاك!» سبحانك، ربّ الجبروت، أنت سبّوحٌ قدّوس، ربّ الملائكة والرّوح، أذِقْني حلاوة أنوارك وأهِّلْني لمعرفة أسرارك! إلهي كم من عبدٍ آبِقٍ ألَّم به مرضٌ فطرده النّاس ولم يرضوا بمجاورته فحملوه وطرحوه على باب مولاه؛ فبينما هو ينوح على نفسه إذ أشرف عليه صاحبُه، فرحم غربَته وذلّته؛ فقال: «يا عبد سوءٍ هربتَ عنّي، ثُمّ عدتَ إليّ حين لم يقبلك غيري فعفوتُ عنك». إلهي! أنّا العبد الآبق حلّ بي مرض المعاصي؛ ها أنّا مطروحٌ على باب كبريائك على ظمأٍ فما بال مريضك لا تعالجه وظمآن لطفك لا تسقيه شربةً من زلال عفوك! يا من قذف نوره في هويّات السابقين، وتجلّى بجلاله على أرواح السائرين وانطمستْ في عظمته ألباب الناظرين، اجعلْني من المشتاقين إليك، العالمين بلطائفك. يا ربّ العجائب، وصاحب العظائم، ومُبدِع الماهيّات، وموجد الإنّيات، ومُنزِل البركات، ومُظهِر الخيرات، اجعلْنا من المخلصين الشاكرين الذاكرين الذين رضوا بقضائك وصبروا على بلائك. إنّك أنت الحيّ القيّوم، ذو الحول العظيم والأيد المتين، الغفور الرحيم.

فصل [٢] ـ [في ذكر أمور كالكلّي والجزئي والاستقراء والجوهر والهيئة وإبطال الجزء الذي لا يتجزّى والتّناهي ومحدّد الجهات والعناصر والمكان وامتناع الخلاء]

(٥) لمّا التمستَ مني ذكر حدود هذه الأمور فأنّبهك على أشياء لا بدّ لهذه الحدود منها:

اعلم أنّ إدراكك الشيء هو حصول صورته فيك؛ فإنّ الشيء إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك، فاستوت حالتاك قبل إدراكك وبعده، وهذا محال. وإن حصل منه أثر فيك إن لم يطابقه فما علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة، فالأثر الذي فيك إنّما هو صورته، وهذه الصورة، إن طابقت الكثيرين سمِّيت «كليّة»، واللّفظ الدّال عليها «كليّاً»، كمفهوم الإنسان المطابق لزيدٍ وعمرو وغيرهما. كلّ صورة لا يمكن مطابقتها للكثيرين، كمفهوم زيدٍ أو «هذا» أو «هذا الإنسان» فهو «جزئيّ».

والحقيقة تنقسم إلى «بسيطة» وهي التي لا جزء لها في العقل كمفهوم الوحدة؛ وإلى «غير بسيطة» وهي الّتي لها أجزاء كالحيوان، فإنّه مركّب الجسم والأمر الذي موجب حياته فأحدهما الجزءُ العامّ، والآخرُ الجزءُ الخاصّ، وحقيقته مركّبة منهما. والجزء يتقدّم تعقّله على تعقّل الحقيقة تقدّماً عقليّاً كالجسم على الحيوانيّة.

(٦) اللاّزم العامّ للماهيّة ما لا يمكن رفعه عنها في الوجود ولا في الوهم، كزوايا المثلّث. فإنّ فاعلاً لو أراد فِعلَ مثلّث دون زوايا ثلاثة لا يمكنه، لأنّه محال. والزوايا مع هذه، ليست داخلةً في حقيقة المثلث فإنّه لا بدّ وأن يتحقّق المثلّث أوّلاً حتى يكون له زوايا.

كل ما يلزم الماهيّة في موضوع لذاتها يلزمها في جميع المواضع. وما يكون لازماً للماهيّة لخصوصها، لا يلزم أن يطّرد فيما يشاركها في أمر عام. فحرارة النّار لخصوص حقيقتها، لا لجرميّتها، حتّى يكون كلّ جرم حارّاً.

(٧) ونحن إذا حكمنا على كلّ واحدٍ من جزئيّات شيء فإنّما نحكم بما يلزم على الماهيّة لذاتها لا بناءً على استقراء الأشخاص؛ والاستقراء هو الحكم على كلٍّ بناءً على مشاهدة كثير من جزئيّاته؛ وهو ضعيف إذْ ربما يخالف حكم ما لم يعهد حكم ما عهد.

(٨) والكليّ هو الذي لا يوجد في الأعيان، فإنّ الموجود في العين حصلتْ له هويّةٌ لا إمكان للشركة فيها. والكلي ما لا تمتنع فيه الشركة لذاته. ولا يتصوّر تعدّد الكلّي إلاّ مع لواحق زائدة على الماهيّة، إذ لا بدّ من الفارق بين الشّيئَينِ، ولا يقع الافتراق بما به الاشتراك.

(٩) وكلّ شيء حلّ في غيره على وجه يكون شائعاً فيه بالكلّية لا كالماء في الكوز سمّيناه هاهنا بـ «الهيئة»، وما هي فيه محلّه. كلّ شيء لا يتصوّر حلوله في غيره بالكلّية خصّصناه هاهنا باسم «الجوهر». كلّ جوهر يمكن فيه تقدير طول وعرض وعمق، فهو «جسم». والأجسام كلّها لمّا تشاركت في الجسمية، وهي مفترقة، فافتراقها بالهيئات.

(١٠) والجسم لا ينقسم إلى ما لا ينقسم في الوهم، إذ لو كان له جزء غير منقسم، لكان الواحد المحفوف بالستّة، إن حجب بينها عن التماسّ، فقد لاقى كلّ واحد منها، منه شيئاً غير ما لقيه الآخر، فانقسم ما لا ينقسم وهو محال؛ وإن لم يحجب فيلقى كل واحد من الستّة كلّ الوسط وكلّ الآخر وهو التداخل المحال؛ ولا يبقى في العالم حجم لتداخل الأطراف في الوسائط.

الهيئة لا تنتقل من جسم إلى الآخر فتستقلّ بالحركة فيما بينهما، فيلزمها طول وعرض وعمق، لاستقلالها بالجهات، فصارت جسماً، وكانت هيئةً وهذا محال.

(١١) الجسم يجب أن يتناهى، وكذا كلّ عدد موجود آحاده معاً مع ترتيب ما؛ فإنّ الامتداد الغير المتناهي أو الصفات المترتّبة الغير المتناهية والعلل والمعلولات ـ لو أمكنتْ ـ كان لنا أن نحذف عشرة أذرع أو عشرة أعداد من وسط السلسلة الغير المتناهية، ونوصل بين طرفَي المحذوف، فنأخذه دون المحذوف سلسلةً ومعه أخرى، ونطبق في العقل بين السلسلتَينِ، فلا بدّ من التفاوت، وإلاّ يستوي الزائد مع الناقص وهو ممتنع قطعا، والتفاوت لا يقع في الوسط للوصل المذكور فيقع في الطرف، فالنّاقص تناهى، والزائد زاد عليه بالمتناهي، وما زاد بمتناهٍ فهو متناه. أمّا إذا اجتمعت الآحاد دون الترتيب، أو التّرتيب دون اجتماع الآحاد فلا تلزم النهاية.

(١٢) والجسم يلزمه لضرورة النهاية شكلٌ ومقدار. ولو لزمه ذلك للماهيّة الجرميّة لاسْتوتْ مقادير الأجرام وتماثلتْ أشكالها حتى مقدار الكلّ والجزء

وشكلهما، وذلك ممتنع، فلا بدّ ممّن يفيدها المقدارَ والشّكلَ والهيئةَ؛ ولا يكون جرماً، وإلاّ عاد الكلام إليه، فتعيّن أن يكون المفيد خارجا عن الأجسام.

(١٣) والأجسام متعدّدة فتحتاج إلى مخصّصات لها، ولو اقتضتْها ماهيّة الجرميّة لاتّفقتْ. فلا بدّ فيها أيضاً من مفيد ليس بجسم ولا جسمانيّ؛ وهذا يدلّك على وجود الصّانع.

(١٤) والحركات مختلفة بالجهات. والجهات مختلفة، ولها وجود، إذ لا تقع الحركة والإشارة إلى العدم، ولا يتصوّر أن يكون ما منه الجهة منقسماً؛ إذ لو انقسم لوقعت الإشارة والحركة في العدم، وهو محال؛ فمحدّد الجهة ليس من جسمَينِ فصاعداً، وإلاّ يمكن ايتلافهما وانقسامها، فينقسم ما منه الجهة وهو محال. وليس المحدّد بجرم واحد قاصر على طرف، فإنّه لا يتحدّد به إلاّ طرف واحد، وكلّ امتداد له طرفان. ولا تختلف الجهات بجسم واحد متشابه الأجزاء، إذْ لا أولويّة لعلوية بعض وسفليّة الأخرى. فينبغي أن يكون بجرم واحد، لا من حيث هو واحد، بل يكون محيطاً يحدَّد القرب منه بالمحيط والبُعد بالمركز. والمحدّد لا تنخرق أجزاؤه، لِما قلنا، فلا يتحرّك على الاستقامة ولا ينمو؛ وإلاّ يلزم أن تكون وراءه جهة فلا يكون هو المحدّد، وهو محال؛ فهو يتحرّك على الوسط.

وما يتحرّك على الاستقامة إن كان بخصوصيّةٍ تقتضي الحركة عن الوسط فتلزمه الحرارة؛ أو إلى الوسط فتلزمه البرودة؛ والذي يقبل الانقسامَ والتّشكلَ وتركَه بسهولة فهو الرّطب؛ والذي يقبل ذلك ويترُكُه بصعوبة فهو يابس. فحصلتْ أربعة أقسام: حارّ يابس هو النّار؛ وحارّ رطب هو الهواء؛ وبارد رطب هو الماء؛ وبارد يابس هو الأرض وهو في المركز، والمركز في الأسفل. والمحيط منه العلو في جميع الجهات.

(١٥) واعلم أنّك لمّا شاهدتَ صيرورة الماء بالحرارة هواءً فإن كان بطل الماء بجميع أجزائه، وحصل الهواء فما صار أحدهما الآخر، أو بقي الماء بحاله في حالة الهوائيّة فيكون الشيء ماءً وهواءً في حالة واحدة، وذلك محال؛ فإذنْ صيرورة الماء

هواءً هو أن يكون الجوهر الذي فيه صورة المائيّة زالت عنه وحصلت فيه صورة الهوائيّة، وذلك المحلّ يسمّى «الهيولى» وهي أحد جزئَي الجسم، وامتدادٌ ما جزؤه الآخر؛ إذ لا يعقل الجسم إلا بامتدادٍ وحامله. والعناصر هيولاها مشتركة. وترى صيرورة الهواء ماءً ممّا تركب الزجاجات الّتي فيها الجمد، والطّاسات المكبوبة عليها من القطرات. وليس ذلك لرشحِ البارد، فإنّ الحارّ أولى بالرّشح، ولم يعهد منه ذلك. والهواء ينقلب ناراً على ما رأيت من حال النفّاحات والقداحات. والسّحاب إنّما هو لتكاثف الأبخرة أو الهواء؛ فإذا تمّ البرد فينزل مطراً إن لم يشتدّ البرد الذي يُصيّرها ثلجاً. وهو على ما يرى في الحمّامات من صعود الأبخرة وتكاثفِها ببردٍ ونزولِها ماءً.

(١٦) وكلّ جسم له مكان يميل إليه بخصوصه. و«المكان» هو السّطح الباطن للجرم الحاوي، المماسّ لسطح الظاهر من الجرم المحويّ، فإنّ المكان من شرطه أن يكون فيه الجرم، ويجوز أن ينتقل عنه، ولا يجتمع فيه ذوا مكانٍ. ويختلف بالجهات. والمحدّد إن لم يمتلئ من الأجسام فيحصل للعدم الذي هو حشوٌ، مقدارٌ، له نصف وثلث، وهو محال. أو يفرض مقادير قائمة لا في جسم وهو ممتنع؛ إذ المقدار لو استغنى عن المحلّ ما افتقر من جزئيّات حقيقيّةٍ إليه شيء كما هو ظاهر.

وإلى كريّة المحدِّد وما معه أشير في الكتاب الإلهي، حيث قيل في السّماء: ﴿وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾[1]؛ إذ غير الكريّ تلزمه الزاوية والفرجة.

وهذه الأربعة تحصل من امتزاجها المواليد الثلاث: المعادن والنبات والحيوان. وقد سمعت في الكتاب أنّ البارئ تعالى ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾[2] أو ﴿مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[3] وكونه من الطين يوجب أن يكون من ماء وتراب. وصلصاليّتُه صورتُه للهوائية، والحمأيّةُ للنّاريّة.

---

(١) سورة ق، الآية: ٦.

(٢) سورة الرحمن، الآية: ١٤.

(٣) سورة الحجر، الآية: ٢٦.

فصل [٣] ـ [في إثبات تجرّد النّفس]

(١٧) أنت لا تغيب عن ذاتك، وتغفل عن أعضائك وهيئاتها وجميع أجزاء البدن، فمنها ما شاهدت بقاء المدرَك من ذاتك دونها، مثل اليد والرِّجل ونحوهما، ومنها ما لا تعرفها إلاّ بمقايسة أو تشريح، ولا يخطر ببالك إلاّ بعد حين. فذاتك معقولة لك دون أجزاء بدنك وهيئاتها. فلو كان شيء منها جزء ذاتك فما عقلت ذاتك دونه، إذْ لا يُعقَل الشيء دون أجزائه، فأنت غير هذه الأشياء.

(١٨) مرة أخرى نقول: عقلتَ الجسم المطلق الواقع بمعنى واحد على أجسام كثيرة مختلفة المقادير والأوضاع. فلو كانت صورته في جرم أو بعض هيئاته متقرّرة فيه، لزمها وضع خاصّ ومقدار، لضرورة المحلّ، فما طابقت المختلفات فيهما. فلمّا طابقت، فليست بمنطبعة فيه. فمحلّها منك ذات، ليست بجرم ولا هيئة فيه، ولا يشار إليها لتبرّئها عن عوالم الجهات.

(١٩)**مرة أخرى نقول**: أدركتَ الواحد المطلق ـ وهو شيء ما لا ينقسم أصلاً ـ فلو كانت صورته في جرم أو هيئة فانقسم بالضرورة لانقسام محلّه. فما كنتَ عقلت الواحد الغير المنقسم أصلاً. فلمّا عقلتَ فالعاقل منك بريءٌ عن الأبعاد ولوازمها. وسمّاه الحكيمُ «النّفسَ النّاطقة»، والصّوفيُّ «السّرَ» و«الرّوحَ» و«الكلمةَ» و«القلبَ»؛ فشرح الكلمة أنّها ذات ليست بجرم ولا بجرميّة، قائمةٌ لا في محلّ، مدرِكةٌ، لها التصرّف في الجرم.

(٢٠) والكلمة لا توجد قبل البدن فإنّها إن وجدتْ قبله فإمّا أن تتكثّر دون مميِّز، وهو محال، ولا مميِّز قبل البدن من الأفعال والانفعالات والإدراكات، وهي من نوع واحد ولازم الحقيقة يتّفق في أعدادها؛ وإمّا أن تتّحد، فإن كانت واحدةً ودبّرتْ جميع الأبدان فللجميع أنانيّة واحدة، وكان ما علم واحدٌ معلوماً لغيره وكذا مشتهاه، وليس كذا. وإن انقسمت بعد الوحدة فهي جرميّة، وقد عرفت استحالة هذا.

والشواهد ممّا يدلّ على عدم جرميّة الكلمة من الكتاب قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا

ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ﴿٢٨﴾﴾[1] وقوله تعالى: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾[2] وقوله: ﴿فِي مَقۡعَدِ صِدۡقٍ عِندَ مَلِيكٖ مُّقۡتَدِرِۭ﴾[3] وقوله: ﴿تَحِيَّتُهُمۡ يَوۡمَ يَلۡقَوۡنَهُۥ سَلَٰمٞۚ﴾[4] وقوله: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾[5] وقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمَسَاقُ ﴿٣٠﴾﴾[6] وقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمُسۡتَقَرُّ ﴿١٢﴾﴾[7] وقوله ﴿دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾[8] وغير ذلك ممّا لا ينحصر. وغير متصَّور حضور ذي الأبعاد الجرميّة وهيئاتها عند الله تعالى أو ملاقاته.

ومن السّنة قول صاحب الشريعةﷺ: «أبيتُ عندَ ربّي يُطعِمُني ويَسقيني» وقوله عند وفاته «الرفيق الأعلى» وسُئل بعض المشايخ من أهل التّصوّف عن الصّوفي فقال: «من كانَ معَ الله بِلا مَكانٍ» وقول الجنيد حين سُئل عن الحقيقة:

وغنّى لي من قلبي وغنّيتُ كما غنّى ... وكُنّا حيثما كانوا وكانوا حيثما كُنّا

وقول أبي طالب المكّيّ في حقّ أستاده الحسن بن سالم: «إنّه طُوي عنه المكان» وفي حقّ النّبيﷺ: «إذا لبس لبسةً رُفع عنه الكونُ في المكان». قال الحلاّج في الطواسين أيضاً في حقّ النبيﷺ: «إنّه غّمض العينَ عن الأين» ويستحيل على الجرم وهيئاته وذي المكان أن يُرفَع عنه المكان، أو يغمض عن الأين. وقول الحلاّج: «تبيّن ذاتي حيث لا أين» وقول بعضهم: «طلبت ذاتي في الكوانَينِ فما وجدتُ» وقول الحلاج: «حسب الواحد إفراد الواحد له» وقوله في حقّ الصوفي: «إنّه وحدانيّ الذّات لا يَقبَل ولا يُقبَل». وكل جرم منقسم، وكذا هيئاته، والواحد لا ينقسم. وفي كلام أبي يزيد من هذا كثير وكلماتهم في ذلك لا تنحصر.

فصل [٤] ـ [في الحواسّ الظّاهرة والباطنة]

(٢١) وللكلمة نسبةٌ إلى القدس، وأخرى إلى البدن. وقد رُتِّبت للإنسان

---

(١) سورة الفجر، الآيتان: ٢٧ ـ ٢٨.
(٢) سورة المعارج، الآية: ٤.
(٣) سورة القمر، الآية: ٥٥.
(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٤٤.
(٥) سورة الحج، الآية: ٤٨.
(٦) سورة القيامة، الآية: ٣٠.
(٧) سورة القيامة، الآية: ١٢.
(٨) سورة النجم، الآية: ٨.

ونحوه حواسٌّ: خمسةٌ ظاهرة، وهي: اللمس والذوق والشمّ والسمع والبصر؛ وخمسةٌ باطنة:

الأوّل يسمّى «الحسّ المشترك» وهو قوّة في مقدّم الدماغ. تجتمع عنده مُثُل جميع المحسوسات، فيدرِكها، ويُدرَك بها أنّ هذا الأبيض هو هذا الحلو الحاضرَيْنِ؛ والحسّ الظاهر متفرَّد بأحدهما، والحاكم لا بدّ له من حضور كلَيْهما. وما يُرى من النقطة الجوّالة بسرعةٍ دائرةً فإنّما هي لتأدّي الصورة من البصر إليها، وانضمام الإبصار الحاضر إليها، فإنّ البصر لا يدرك إلاّ المقابل، والمقابل نقطة لا غير، وكلما يرتسم في الحسّ المشترك يشاهَد.

والثاني «الخيال»، وهو قوّة في آخر التجويف الأوّل من الدماغ، هو خزانة الحسّ المشترك لجميع صوره.

والثّالث قوة في التّجويف الأوسط هي الحاكمة في عُجم الحيوانات وهي التي تدرِك في المحسوسات معانٍ غير محسوسة كإدراك الشاة معنىً في الذئب موجِباً للهرب فيسمّى «الوهم».

وتخدمه فيها قوّةٌ [**وهي الرابعة**] بها التركيب والتفصيل، فتركّب الحيوانَ من أعضاء مختلفة أنواع الحيوان، وتفرّق أعضاءَ حيوان واحد، وتنتقل من الشيء إلى ضدّه وشبهه، وتحاكي المدرَكات وأحوال المزاج، سمِّيتْ «متخيّلة» وعند استعمال العقل «مفكّرة».

والخامس قوّةٌ في التجويف الأخير هي حافظةٌ وخزانةٌ لأحكام الوهم سمِّيتْ «حافظة».

وعُرِف تغايرُ هذه القوى ببقاء بعضها مع احتلال البعض وعُرفتْ مواضعُها بلزوم اختلالها من اختلال تلك المواضع.

(٢٢) وفي الحيوان قوّة محرّكة، وله قوّة نزوعيّةٌ باعثةٌ على التحريك، مُذعنة للمدرَكات: منها «شهوانيّةٌ جالبة للملائم، و«غضبيّةٌ دافعة للمكروه.

وفي الحيوان جرم لطيف حارّ يحصل من لطافة الأخلاط مبدؤه القلب، سمّاه

الحكماء «الرّوحَ» وهو حامل جميع القُوى، وهو واسطة بين «الكلمة» والبدن فإنّ عضو الإنسان قد يموت مع بقاء تصرّف الكلمة في البدن لِسُدّة منعت هذه الرّوحَ عن النّفوذ إليه. وهو غير الرّوح المنسوب إلى الله تعالى أعني الكلمة التي فيها قال الله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[1] وقال تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[2].

فصل [٥] ـ [في الجهات العقلية، ووحدة الواجب وعلمه، وقاعدة «الواحد» وقدم العالم]

(٢٣) الجهات العقليّة ثلاثة: واجب وممكن وممتنع. فالواجب ضروريّ الوجود، والممتنع ضروريّ العدم، والممكن ما لا ضرورة في وجوده وعدمه. الممكن يجب بغيره ويمتنع بغيره. والعلّة هي الموجِبة، وهي ما يجب بها وجودُ غيرها. والممكن لا يصير موجوداً لذاته؛ إذ لو اقتضى الوجودَ لذاته لكان واجباً لا ممكناً؛ فلا بدّ له من مرجِّح للوجود على العدم. والعلّة إذا تمَّتْ وجب أن يحصل بها المعلول كانت ذات وحدانيّة أو ذات أجزاء. وكلّ ما به يصير الشيء علّةً فله مدخل في العلّية كان إراةً أو وقتاً أو معاوناً أو محلاً قابلاً أو غيرها. وعدم المعلول يتعلّق بعدم العلّة بجميع أجزائها أو بعضها.

(٢٤) ولا يجوز أن يكون شيئان هما واجبا الوجود، فإنّهما إن اشتركا في وجوب الوجود فلا بدّ من فارقٍ بينهما، فيتوقّف وجود أحدهما أو كلَيْهما عليه، وما يتوقّف على شيء فهو ممكن. ولا يتصوّر أن يكون شيئان ليس بينهما فرق، فإنّهما واحد حينئذ.

(٢٥) والأجسام والهيئات كثيرةٌ، وواجب الوجود لا يتصوّر إلاّ واحداً، فهي ممكنة. وجميع الممكنات تحتاج إلى مرجّح، وهو واجب الوجود سبحانه. وواجب الوجود ليس له جزءان، فيتوقَّفَ وجوده عليهما، فيكونَ ممكناً. ولا

(١) سورة الحجر، الآية: ٢٩. (٢) سورة النساء، الآية: ١٧١.

يتصوّر أنْ يكون الجزءانِ واجبَينِ أيضاً، لِما قلنا أنْ لا واجبَينِ. والصّفة لا تكون واجبةً، وإلاّ ما احتاجت إلى محلّها. وواجب الوجود لا يستكمل بصفة زائدة، فيكونَ ناقصاً في نفسه، فوهب الكمال لنفسه. وواهب الكمال أكملُ من قابله، فذاته أشرف من ذاته لأنّها الفاعلة والقابلة وهو محال.

(٢٦) وأنت لا تشك في أنّك أدركت ذاتك بحيث لا تتصوّر الشركة فيها. فلو كانت صورةً عقلية لكانت كلّيةً فإذنْ إدراكها ليس بصورة فإدراكها لذاتها هو أنّها ذاتٌ ليست في المحلّ، مجردةٌ عن المادة، غير غائبة عن ذاتها. وما غاب عنها، ولا يمكنها استحضارُ ذاتِه فيستحضر صورتَه. وواجب الوجود، تعالى عن الصورة، وهو مجرّد عن المادّة بالكلّية، غير غائب عن ذاته؛ فَلا يَعزُبُ عن عِلْمِه مِثقالُ ذرّةٍ في السمواتِ ولا في الأرضِ[1]، وله الجلال الأرفع والكمال الأعلى. وإدراكه لذاته حياته. وقدرته علمه؛ إذ لا يحتاج هو إلى تحريك آلات كما قال أبو طالب المكي رحمه الله: «إنّ مشيئته قدرته وما يدرك بصفة يدركه بجميع الصفات إذ لا اختلاف ثَمّ» يشير إلى الوحدة المطلقة. وقال حكيم العرب عليّ بن أبي طالب (كرّم الله وجهه): «لا يُوصَفُ بِالصّفاتِ» في كلام له طويل. والعلم لمّا كان كمالاً للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب التكثّر في ذاته وجب له؛ إذْ لا يمكن عليه شيء، فيكونَ فيه جهة إمكانية.

(٢٧) طريقٌ آخر: واجب الوجود لا يتصوّر أن يكون وجوده غير ماهيّته؛ فإنّ الوجود إذا أضيف إلى الماهيّة يكون عرضاً، فلا يجب بذاته، وإلاّ ما احتاج إلى الإضافة. ولا يجوز أن تكون الماهيّة علّةً لوجود نفسها، إذ العلّة لا بدّ وأنْ تتقدّم على المعلول بالوجود، فيلزم أن تكون الماهيّة قبل وجودها موجودةً، وهذا محال. والأجسام والهيئات ليست ماهيّتها نفسَ الوجود؛ فإنّ الوجود بمعنى واحد يقع على الجوهر والهيئات مع الاختلاف في الحقيقة، فهي ممكنة الوجود.

---

(١) في سورة سبأ، الآية: ٣، هكذا: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ وفي سورة يونس، آية ٦١ هكذا: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾.

وواجب الوجود لا يشارك الأشياء في جزء حتى يفارقها في جزء آخر، لوحدته، ولا محلّ له، ولا مقاوم، فلا ضدّ له باصطلاح الخاصّة والعامّة، ولا ندّ له. وقد قال أبو طالب المكّيّ في كتاب «قوت القلوب»: «إنّ كينونته ماهيته» وفي الحديث ورد في بعض الدعوات «يا كان يا كينان».

(٢٨) الواحد من جميع الوجوه لا يتصوّر أن يوجب بواحد من غير واسطة؛ فإنّه لو صدر عنه اثنان من غير واسطة، فاقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر، ففيه جهتان؛ يقتضى بإحداهما إحداهما، وبالأخرى الأخرى فليس بواحد.

(٢٩) وإذا كان الأول موجباً ومرجّحاً لجميع ما سواه، والمرجّح دائم فيدوم التّرجيح، وإلاّ يتوقّف جميع الممكنات على غيره، وليس قبل جميع الممكنات غيره، ولا وقت ولا شرط ولا داعية ليتوقّف عليه، كما في أفعالنا. ولا يتصوّر في العدم حالٌ يكون الأولى به فعلُ شيء بعد أن لم يكن. وكل ما يسنح له، يعود الكلام إليه من إرادة وحال. ولمّا أمكنك أن تقول تحرّك الإصبع فتحرّك الخاتم ولا تقول تحرّك الخاتم، فتحرّك الإصبع؛ فحركة الخاتم تابعة لحركة الإصبع، وهي المتقدّمة في العقل لا بالزمان، ويسمّى نحوه «التقدّم بالذات». فلو دامت المتقدّمة دامت المتأخّرة.

فصل [٦] ـ [في قاعدة إمكان الأشرف]

(٣٠) إذا وجد الممكن الأخسُّ يكون الأشرفُ قد وجد من واجب الوجود، وإلاّ يكون اقتضى بجهة الوحدانية الممكنَ الأخسَّ فإذا فرض الأشرفُ فيقتضي جهةً أشرفَ ممّا عليه واجب الوجود، وهو محال. ولمّا وجدت الكلمة، والماهيّات المجرّدة عن الأجرام وتصرّفاتِها بالكلّية، أشرفُ منها، فتجب قبلها، وهي «العقول» باصطلاح الحكماء و«الكرّوبيّون» و«السّرادقات النّوريّة» بلغة الصوفيّة والشريعة.

فصل [٧] ـ [في الصّادر الأوّل]

(٣١) الأوّل الوحدانيّ لمّا لم يوجب غير واحد فأوّل ما يوجبه ليس بجسم؛ فإنّ الجسم فيه هيولى وصورة ومقادير وخصوصيات مختلفة، فلا يصدر عنه بلا

واسطة؛ فأوّل ما يجب به جوهرٌ عقليّ وحدانيّ هو الأمر الأول، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[1] وهو نوره الأعلى.

فصل [٨] ـ [في الجود والغنى، وحركات الأفلاك]

(٣٢) «الجود» إفادة ما ينبغي لا لِعوضٍ؛ فمن أعطى لمدحٍ أو ثناء أو لتخلص عن مذمّة فهو معامل. و«الملِك» الحق تعالى، ما له ذات كل شيء. و«الغنيّ» ما لا يتوقّف ذاته، ولا كماله، على غيره. فواجب الوجود والعالي في الجملة، لا غرض له في السّافل؛ إذْ لا بدّ وأن يكون الغرض أولى بالفاعل وجوده، وما يكون الأولى به فعلُ شيء إذا لم يفعل فقد عَدِمَ الأولى، فكماله يتوقّف على الغير، فتعالى واجب الوجود عن هذا.

(٣٣) واعلم أنّ الفلك ليست حركته طبيعيّة، إذ المتحرّك بالطبع يقصد الملائمَ فإذا وصل، وقف. وكل نقطة يقصدها الفلك يفارقها؛ فليست حركته طبيعيّةً بل هي إراديّةٌ ولا بدّ للمتحرّك بالإرادة من غرض، وليس غرضه أمراً شهوانياً ولا غضبياً؛ إذْ لا زيادة فيه ولا مزاحم له، ولا أن يحمده السافل، فإنّه كمالٌ مظنون فلا يبنى عليه أمرٌ واجب الدوام، وهو الحركة. كيف والسّافل لا نسبة له ـ معتبرة ـ إلى العالي. وليس مطلبه أمراً جزئيّاً؛ فإنّه إنْ حصل، أو قَنَطَ فوقف على التّقديرَينِ؛ فهو أمر كلّي فلها إرادة كليّة وعلم كليّ وكلمةٌ ناطقة فحركتها للتّشبه بمعشوق، ونفس بعض الأفلاك وجرمه ليستا بمعشوقَينِ لبعض، وإلاّ لتشابهت الحركات. وليس المعشوق واحداً وإلاّ لتشابهت الحركات أيضاً. فلكلٍّ معشوقٌ خاصّ هو علته التي تمدّه بنورها، وهي المفارقات بالكلية ـ أعني الكرّوبيّين ـ فتفيض عليه الأشواق واللذّات الغير المتناهية. وللكل معشوقٌ مشترك هو الأوّل؛ فلذلك تشابهت الحركات في دوريّتها. وتحرّكت الأفلاك لوجدة ولذّة وتشبّهتْ أجرامها بالعلل؛ فإنّها لو ثبتت على وضع بقي الآخر بالقوّة أبداً. ولم يمكن الجمع بين

---

(١) سورة القمر، الآية: ٥٠.

الجميع فاستحفظت بالتّعاقب، تشبّهاً للمتجدّد، بدوام تجدّده بالدّائم.

فالعوالم ثلاثة: عالم العقل وهو الجبروت، وعالم النفس والكلمة وهو الملكوت، وعالم الجرم وهو المُلك. والجرم مطيع للنفس، وهي للعقل، وهو لمُبدعه.

فصل [٩] ـ [في كيفية صدور العقول والأفلاك]

(٣٤) ولمّا ثبتت ذوات مجرّدة بالكلية هي معشوقات للأفلاك، فلا تتصوّر كثرتها ولا كثرة الأفلاك عن أولّ، فوجب بالأوّل واحدٌ. والأفلاك أيضًاً لم تجب بواحد؛ إذ لكلّ فلكٍ؛ معشوقٌ خاصّ يكون علّته. فالعقول ينبغي أن تكون واحداً عن واحد سلسلةً؛ وليس في كلّ واحد من الجهات، إلاّ أنّه واجبٌ بالأوّل، وله نسبة إليه، وممكن في ذاته، فاقتضى بما يعقل من نسبته إلى الأول شيئاً أشرفَ، وهو عقلٌ آخر. وباقتضاء ماهيته وإمكانه جرماً ونفساً، فكانت تسعة أفلاك، لها تسعة من المبادئ العقليّة ومع فلك القمر، عاشر، منه العالم العنصري. وله معاونات من حركات الأفلاك مُعِدّات للعناصر لاستعدادات مختلفة فتختلف استعداداتها للكمالات من الواهب. وهذا العاشر سمّاه الحكماء «العقل الفعّال»، وهو «روح القدس» وهو موجب نفوسنا ومكمّلها، ونسبته إلى كلماتنا كنسبة الشمس إلى الأبصار. وهو الذي قال لمريم: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾[1] وهو واهب نوع المسيح.

(٣٥) كل حادث يستدعي مرجّحاً حادثاً، أو جهةً لها مدخل في الترجيح حادثةً. ثم يعود الكلام إلى المرجّح الحادث فينبغي أن يتسلسل إلى غير النهاية. ولمّا لم يتصوّر أن تكون العلل الغير المتناهية مجتمعةً فيجب أن تكون مترتّبةً حادثةً غير مجتمعة لا تنصرم، وإلاّ عاد الكلام إلى ما هو المبدأ؛ والحادث الذي يجب تجدّده إنّما هو الحركة.

(١) سورة مريم، الآية: ١٩.

فصل [١٠] ـ [في الأفلاك وحركاتها وأنّ العقول لا تتغيّر]

(٣٦) والمستقيمات لها نهاية، فيجب أن تكون المستديرات. والزمان مقدار حركتها، وهي الأفلاك. والعقل الفعّال تكثّرُ معلولاته إنّما هي لاستعدادات مختلفة لحركات مختلفة. والفاعل المتشابهة أحواله يجوز أن تختلف آثاره لاختلاف القوابل. ولا تتغيّر العقول، وإلاّ أدّى تغيّرها إلى تغيّر واجب الوجود وذلك ممتنع. وليست علوم المفارقات زمانيّة فإنّ عِلم ما سيكون يتغيّر إذا وقع الشيء أو زال. فتجدُّد الأشياء من الواجب لتجدّد الاستعدادات. وما بنى الجاحدون كلامهم في وجوب نهاية الحركات إنّما هي اجتماع حركاتٍ معدومة، واجتماعها محال فلا كلّ لها في الوجود؛ وحال ماضيها كحال مستقبلها، فبطل مُعتصَمهم.

فصل [١١] ـ [في بقاء النّفس، والتّناسخ، واللذة والألم، وعذاب الأشقياء ولزوم إرسال الرسل]

(٣٧) الكلمة لا تنعدم لبقاء موجِبها. ثم انتفاؤها إمّا أن يكون لانتفاء شرط، وأخرى ما يكون شرطها كمالها، فكانت عديمة الكمال لا يتصوّر استمرار وجودها، وإن كانت متصرّفة في البدن، إذ هي غير منطبعة؛ أو لوجود مانع: وليست مكانية، ولا حالّة في شيء حتى يضادّها ويزاحمَها شيء فلو كان لها مانع مُبطِل لكانت هيئاتها الرديّة فذات الرّذائل ما تقرّر وجودها، وليس كذا. فلا فارقَ بين مفارقة البدن وقبلها إلاّ قطع علاقة عرضيّة. ولا يبطل الجوهر ببطلان الإضافات؛ قال الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[١] وقال عليه السلام: «إنكم لا تموتون وإنّما تنتقلون من دار إلى دار» وما أحسن ما قال عليّ عالم العرب: «النّاس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا».

(٣٨) واعلم أنّ التّناسخ محال، إذ المزاج يستدعي من الواهب كلمةً، فلو قارنْته الكلمة المستنسَخة، فكان في حيوان واحد ذاتان مدركتان مدبّرتان، ذلك محال.

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ١١٥.

(٣٩) واعلم أنّ اللذّة هي إدراك ما وصل من كمال المدرَك وخيرِه إليه من حيث هو كذا، والألم هو إدراك ما وصل من شرّ المدرَك وآفتِه إليه من حيث هو كذا. وقد يصل اللذيذ والمكروه للشيء فلا يتألم ولا يتلذّذ لمانع، كمَنْ به خدرٌ فضُرِب أو مرض فهُجر الطّعامَ اللذيذ. ولكلٍّ من القُوى لذّةً على حسب كمالها، وألمٌ على حسب شرّها. فكمال الكلمة الإنتقاش بالوجود ـ مِنْ لدنْ مسبب الأسباب إلى آخر الوجود ـ، ومعرفة النظام والمعاد وكما أنّ الكلمة وإدراكها ومدرَكاتها أشرفُ وألزم وأقوى وأكثر من الحواسّ وكمالاتِها فتزدادُ لذّاتُها على لذّاتها بحسبه؛ إلاّ أنّ اشتغال الكلمة بالبدن يمنع عن التلذّذ، فإذا فارقتْ، تلذّذتْ إن استكملتْ، أو تألّمتْ سيّما إن كان لها جهل مضادّ ـ وهو عدم اعتقاد الحق واعتقادُ نقيضه ـ، وهذا ممّا لا يزول.

(٤٠) ليت كان تعذب الأشقياء بالنار الجرمانية، فإنّ الذي ينبعث من ذات النفس من البُعد عن مُبدِعها كما قيل: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾[1]، والملكات الرديّة والشوق إلى عالَم الجرم مع سلب الآلات ـ نعوذ بالله ـ ألمٌ لا يناسبه ألم ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا﴾. والمنكر للذّات الحقيقيّة، كالعِنّين إذا أنكر لذّة الوقاع.

(٤١) واعلم أنّ الحركات توجب الكائنات والكل بالقدر السابق. والنفس هي حاملة عذابها معها، لا بأن ينتقم منها فيقال كان ابتلاؤها بالمعاصي للقدر فعذابها ظلم؛ بل هو كما قيل: «إنمّا هي أعمالكم ترد إليكم» وقال تعالى: ﴿ بِٱلۡبَصَرِ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾[2] وقوله ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[3].

(٤٢) واعلم أنّ البارئ تعالى أشدّ مبتهج لذاته، لأنّه أشدّ كمالاً وأعظم مدرِك ومدرَك بأتم إدراك، تعالى، عاشق لذاته، معشوق لذاته ولغيره.

(٤٣) واعلم أنّ النّاس يحتاجون إلى من يضبط أمورَ بيوعهم وأنكِحَتهم

---

(١) سورة المطففين، الآية: ١٥.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٨١.
(٣) سورة التوبة، الآية: ٤٩.

وجناياتهم ويذكّرهم ربّهم. ولا يذعن بعضهم لبعض فيجب من العناية الإلهية وجودُ شخص في كل عصر مأمورٍ بإصلاح النوع، مؤيّدًا بآياتٍ تدلّ على أنّه من عند الله تعالى. فيفرض عليهم قربات الله، حتّى لا يكونوا كالبهائم يأكلون ويتمتّعون، فيكونوا ﴿كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾(١).

فصل [١٢] ـ [في كيفية الاطلاع على المغيبات والمنامات]

(٤٤) ما تَرى من الأفعال الخارقة للعادة من التحريكات والتسكينات وإنزال العذاب والاستسقاء وغيرها من إخوان التجريد، إنْ صعب عليك التّصديقُ، فاعلم أنّ البدن أطاع كلمة الله مع عدم الانطباع؛ ورأيت تَسخُّن البدن وإنْ كان بارداً بغضب النفس؛ وشاهدتَ تأثير الأوهام حتّى أنّها أسقطت الرجالَ عن حيطانٍ مرتفعة قليلةٍ العرض؛ فالكلمة إذا تمَّ ذكاؤها، أو تأيّدتْ بالقدس، فلا عجب من أن تزداد قوتها، بحيث تكون كأنّها نفس العالم. وإدراك العلوم دون التَّعلُّم الكثير ليس بممتنع بعد ما شاهدتَ تفاوت أشخاص نوعك في الذّكاء: فمِنْ بليدٍ غير منتفع بالفكر أبداً، ومِنْ شديد الحدس يحدس في كثير من المسائل؛ وليس هاهنا حدٌّ يجب الوقوف عنده، فيجوز أن تكون كلمة قويّة الجوهر تدرك المعقولات في زمان قصير، لكمال جوهرها وقوّتها وقربها من مبدئها، كما قال الله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝﴾(٢).

والإخبار بالكائنات ليس ببعيد، فإنّ كلمات الأفلاك مطّلعة على لوازم حركاتها الآتية والسابقة، ولا حجاب بين كلماتنا وبينها، إلاّ العلاقة البدنية حتى لو ضعفت الموانع أحياناً، كما في النوم لبعض الناس، أو لبعضهم في أمراض موهنةٍ للحواس، أو بالرياضات المُخِلة بالقوى الباطنة الموهنة للمتخيلة، فإنّها المشوّشة دائماً لقوة النفس بالذكاء، فتنتقش النفس ـ أعني الكلمة ـ بأمر قدسي فيسري إلى عالم التخيل.

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٤٤.

(٢) سورة النجم، الآيتان: ٥ ـ ٦.

وربما يلمع [الأمرُ القدسيّ] في الحسّ المشترك، فيرى مشاهدةً في نوم أو يقظة صورةً جميلة أو يسمع خطاباً حسنَ النظم عجيب السياق، أو تظهر صورةُ الغيب مشاهدةً. ولمّا كانت الحواسّ الباطنة ممكناً توهينُها، دون إبطالها بالكلية، فقال القائل الحق (سبحانه وتعالى): ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا﴾[1] فإنّ الإنسان ما دام في هذا العالم لا ينقطع عنه وسواس الخنّاس الذي سلّطه الله عليه. والوهم هو إبليس لم يسجد لخليفة الله وكلمتِه حين سجدتْ ملائكة القوى كلها ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[2]؛ ولهذا كلّ ما يحكم به العقل من الأمور المجرّدة عن المادة ينكره الوهم، وهو إلى يوم البعث من المنظَرين؛ فإذا خرج الإنسان من القبر حضر أجله؛ وقد قال الشارع عليه السلام: «ما مِنكمْ منْ أحَدٍ إلاّ ولَهُ شَيْطان». وكما أنّ الخيال يأخذ من الحسّ المشترك، قد تستولي المتخيلةُ على الحسّ المشترك عند فترة الحواسّ عن اشتغال الحسّ المشترك، أو اشتغال النّفس عن استعمال المتخيّلة في الأفكار، فتُلوّح الصّورَ في الحسّ المشترك فلهذا ما يرى من الجن وغيرهم. والمشاهد لو غمض عينه رآه مع الغموض، فهو من سبب باطن.

فصل [١٣] ـ [في حكمة خلق الهيولى والأفلاك وحركاتها وحكمة العناصر وكيفية أماكنها]

(٤٥) ألَمْ ترَ ـ يا عارف ـ إلى ربّك أنّه لمّا كان وقوع جميع الممكنات دفعةً محالاً ـ وكان كلّ ما يقع من الصور والهيئات متناهية بالضرورة، لِتناهي الأجرام، والكلمات كانت ضروريّةً لها الأبدانُ كما سبق؛ ولو قدّر الغير المتناهي واقعاً دفعة لكان يبقى على الإمكان ما لا يتناهي، وكلمات الله وجب أن لا تتناهى، كما قال الله تعالى: ﴿لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدًا﴾[3]. ولمّا كان الفاعل ذا قوّة غير متناهية على الفعل، كيف خلق هيولى، لها

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٥١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٣٤.

(٣) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.

قوّة القبول إلى غير النهاية. ولمّا كان لا يتصوّر تغيّر المبادئ وَجدت أجسام ربّانية متحرّكة لغرض علوي، يتبعه رشح الخير الدائم والبركات، فتلزمها استعدادات. فلو كانت كلّها أنواراً لأفسدتْ ما تحتها من فرط الحرارة؛ ولو كانت عريّةً عن النور بقيت العنصريات في ظلمة بداً؛ ولو ثبت نورها على موضع واحد لأثّرتْ بإفراط فيما قابلها مع حرمان غيره من نورها؛ ولوْ لازَمتْ دائرة واحدة لأثّرتْ أيضاً بإفراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك.

(٤٦) انظرْ كيف جعل لكل فلك حركة سريعة يوميّة بالعرض تابعة للمحرّك الأقصى، وحركة أخرى لنفسه بطيئة يميل بها إلى النواحي. ولو أنّ ما بين الأرض والأفلاك ذا لون ما وقع الشعاع على الأرض. ولو لم تكن الأرض متلوّنة ما ثبت عليها الشعاع. ولو أنّ غير النار جاور الفلك لسخنه بالحركة وأفسده، فوُضع النار عند الفلك. ودونها، الهواءُ المشارك لها في الحرارة. ودون الهواءِ الماءُ المشارك له في الرطوبة. ودون الماءِ الأرضُ التي هي الثّقيل المطلق المشارك له في البرودة. والماء إن أحاط الأرض منعت الحيوانات الشريفة عن استنشاق الهواء وهي محتاجة إليه، فكان الماء موجباً للأخاديد المانعة عن الإحاطة. رحمة من الله على خلقه وخليفته.

فصل [١٤] ــ [في حكمة القوى وكيفيّة ترتّبها]

(٤٧) ألم ترَ ـ يا عارف ـ إلى ربّك، كيف خلق للعنصريّات حرارةً هي محلّلةٌ ملطّفة محرّكة، وبرودةً مسكنة عاقدة، ورطوبةً قابلة للتشكل وفقه، ويبوسةً حافظة للأشكال والتقويم. ولمّا كانت هذه الحيوانات محتاجةً إلى عناية الجوهر اليابس الحافظ للصور وأشكال الأعضاء وربط الأجزاء، كيف خُلقت في الوسط عند الجوهر اليابس البارد، وكيف رَكّب العناصرَ، وأعدّ لكلّ مزاج كمالاً. ولمّا كان النبات والحيوان لم يحصل دون أن يقبل التحليل كيف ركّب لهما قوّة غاذية متصرّفة في الغذاء، المحيلة له إلى شبيه جوهر المغتذي.

ولمّا كان لم يحصل الحيوان والنبات على كمالهما أوّل مرة كيف رَتَّب النّاميةَ الموجبة لزيادة أجزاء المغتذي في الأقطار على نسبة محفوظة.

وكيف استبقى نوعَ ما وجب فساده بقوّة مولّدة قاطعة لفضلة من مادة وهي مبدأٌ لشخص آخر.

وقد دلّك على تغاير هذه القُوى وجودُ الغاذية أوّلاً دون المولّدة وبقاءُ المولّدة والغاذية بعد النامية.

وكيف رتّب للغاذية ما يخدمها من قوّةٍ جاذبةٍ يأتيها ما تصرّف فيه وهاضمةٍ محلّلة للغذاء، معدّةٍ إيّاه لتصرّف الغاذية، وماسكةٍ تحفظ الغذاء لتصرّف المتصرّف، ودافعةٍ لما لا يقبل المشابهة.

وكيف رتّب للحيوان قوّة مدركة ومحرّكة وزاد للمزاج الأشرف الإنسانيّ كلمةً مدركة، إذا كملتْ عادت إلى ربّها. فإذا فارقت، صارت مَلكاً ومُلكاً، ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾[1] لـهـم ﴿وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ ﴿خَطِيئَتُهُ﴾ ﴿وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[2].

(٤٨) فهلمّ يا عارف! نسبّح بربّنا طرباً وشوقاً. فهلمّ! يا عارف نفرح ونزمرم بالتهليل والتّكبير. هلمّ يا أخا الحقيقة! نقدّس الربّ بصوت حزين. هلمّ يا أخا الحقيقة! ندعو قيّم العالم بقلب كئيب وروح شيّق، ونغمة رخيمة. بادرْ يا عارف! لنذكرَ ربّنا ونناديه نداء خفياً في حِنْدِس الليالي. يا عيون المحبّين! أين دموعكم الماطرة؟ يا قلوب المشتاقين! أين زَفَراتكم الصاعدة؟ يا أرواح العارفين! أين رَنينكم؟ يا خواطر الواجدين! أين أنينكم؟ سبحانك لا إله إلاّ أنت يا ربّ الأرباب، يا ممدّ الملكوت بنور جلاله! يا من إذا تجلّى لشيء خضع له! يا خفي اللطف! يا من رشّ نورَه على ذوات مظلمة، فنوّرها، وقذف شعلة شوقه على الأفلاك فدوّرها وسيّرها! خضعت لعظمتك الرّقاب ولانت لهيبتك الصلاب! تلذّذت بذكرك لأرواح الرّاقصات. ووكدت لبارق عزّتك الحواس الحائرات. يا من بَرَقَ برقُ عزّته في سرائر المنيبين، وزَمْجَرَ رعد هيبته في قلوب الخاشعين! يا صاحب الكلمة العليا

---

(١) سورة الإنسان، الآية: ٢٠.   (٢) سورة الزخرف، الآية: ٧١.

وربّ السّكينة الكبرى! هبْ لنا من لدنك رحمةً إنّك أنت الوهّاب. أفِضْ على نفوسنا لوامع بركاتك، وعلى أرواحنا سواطع خيراتك، اجعلْنا من السّعداء العارفين لجلالك، المشاهدين بجمالك، الذّاهبين فيك! إنّك على ما تشاء قدير.

فصل [١٥] ـ [في إبطال مذهب الطّبايعيّة وتكذيب جالينوس]

(٤٩) لمّا تبيّن أنّ الإنسان ما خُلق عبثاً وأنّه راجع إلى الله تعالى يوم الحشر، فعلمت بطلان مذهب الحشيشيّة والطبايعية. ودربت كذب جالينوس وأتباعه من الذين يظنّهم الجاهل حكماء، وهم في طغيانهم متحيّرون، يكذبون أنبياء الله، ولا يرجون اليوم الآخر، فمنقلبهم دار العذاب.

فصل [١٦] ـ [في إبطال القول بقدم العالم]

(٥٠) لمّا دريت أنّ العالم محتاج إلى الصانع، وأنّه ممكن الوجود، مفتقر إلى موجد فلا يتصوّر أن يكون قديماً؛ إذ ليس القديم إلاّ واجب الوجود تعالى وتقدس ـ فتبيّن لك بطلان مذهب الملاحدة الّذين زعموا أنّ العالم قديم، وأن لا قيّم للعالم. ودريت أنّ الأفلاك كلّها دائرة بأمر الله تعالى وكلمته، لا بطبعها كما زعموا.

فصل [١٧] ـ [في معنى الأب والابن وضلالة النصارى]

(٥١) ولمّا دريت أنّ البارئ لا يتقوّم بأجزاء ـ فيما سبق في الذّكر ـ، خسرت النصارى حين قالت: لله ابن، بل كان في صحيفتهم «الأب» بمعنى المُبدع، وهو واجب الوجود. وروح القدس عرفته. والكلمة هو الابن لروح القدس على معنى التّسبّب، لا كما قالوا على ما عرفت.

فصل [١٨] ـ [في بيان ضلالة اليهود في منع النسخ]

(٥٢) ضلت اليهود حين منعت النسخ وقالوا: «هو النّدم»؛ ولمّا علمت أنّ التّغيرات واقعة على الأجرام، لا على الله، فأمره غير متغيّر بل العالم متغيّر؛ وكما أنّ بتغيّر العالم لا يلزم تغيّر المبدع، فبتغيّر الأحكام لا يتغيّر البارئ؛ بل تغيّر الحكم بإزاء تغيّر الخلق سواء.

فصل [١٩] ـ [في بيان ضلالة الثنويّة وأنّ الشّرور أقلّ من الخيرات]

ضلّت المجوسيّة حيث قالت: «إن لله شريكاً»؛ إذْ لا اثنان هما واجبا الوجود. وما زعم البعض من أنّ الصانع حدث فيه ما أوجب الشّر فعلمت أنّ الكلام يعود إلى ما حدث على ما سبق؛ فإنّ البارئ لا يتغيّر، وليس فيه جهة فاعليّة وقابليّة فتتعدّدَ ذاته؛ بل إنّما أضلّتهم جهة الإمكانية التي في أوّل ما خلق الله تعالى. والإمكان والعدم منبعان للشر، وإنّ الشر لا ذات له، بل هو عدمٌ ما لكمالٍ أو غيره، إذ وجود شيء لا يبطل شيئاً عن غيره، ولا يكون ضرراً لنفسه ولا لغيره، وما يعدّ شرّاً فإنّما هو لتأدّيه إلى ما قلنا.

(٥٤) ومن الأجسام ما لا يتصوّر وجوده إلاّ ويتبعه شرّ قليل أقلّ من نفعه، كالنار المُحرِقة لاتّفاق حركات سابقةٍ ثوبَ فقير. ولا يمكن أن تُجعَل النّارُ غير النار، والفلك غير الفلك، وبالضّرورة يلزم عنهما نحو هذه ولا يجوز أن يترك خير كثير لشر قليل، فيكون الشرّ شراً كثيراً. وإنّما لزم عن الجهة الإمكانية اللازمة عمّا أبدعه الله تعالى أوّلاً، ولوازم الماهيات لذاتها لا إمكان لرفعها.

فصل [٢٠] ـ [في الإشارة بحكماء الفرس وإحياء حكمتهم النورية]

(٥٥) وكانت في الفرس أمّةٌ يهدون بالحق، وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبهةٍ المجوسَ، قد أحيينا حكمتهم النّورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله من الحكماء في الكتاب المسمّى بـ «حكمة الإشراق» وما سُبِقتُ إلى مثله.

فصل [٢١] ـ [في الإشارة بشروط ورود الخلسات]

(٥٦) من أدامَ فكره في الملكوت، وذكرَ الله ذكراً صادراً عن خضوع، وتفكّر في العالم القدسيّ فكراً لطيفاً، وقلّل طعامه وشهواته، وأسهرَ لياليه متملّقاً متخشّعا عند ربّه، لا يلبث زماناً طويلاً، حتى تأتيه خلسات لذيذة، كالبرق تلمع فتنطوي، ثمّ تلبث في نفسه وتبسطه وتطويه.

فصل [٢٢] ـ [في الخُلق والعدالة وأقسامها وفروعها]

(٥٧) كمال الكلمة تشبّهُها بالمبادئ بحسب الطاقة البشريّة، فلا بدّ من التجرّد بحسب القدرة وينبغي أن تكون للكلمة، الهيئةُ الاستعلائيّة على البدن، لا للبدن عليها. فكمالُها من جهة علاقتها مع البدن، الخُلقُ المسمّى بـ «العدالة». و«الخُلق» إنّما هو هيئة تحدث للنّفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن أو انقياد البدن لها.

(٥٨) والعدالة هي حكمة، وشجاعة، وعفة. و«العفّة»: هي توسُّط القوّة الشهوانيّة فيما تشتهي ولا تشتهي بحسب الرأي الصحيح، وهي متوسّطة بين «الشّبق» و«الخمود». و«الشّجاعة»: هي توسّط القوّة الغضبيّة فيما يغضب له ولا يغضب، بحسب الرأي الصحيح، وهي متوسّطة بين «الجبن» و«التهوّر». و«الحكمة» توسّط القوة العمليّة فيما يدبّر به الحياة ولا يدبّر، وهي متوسّطة بين «البلادة» و«الجربزة». وهذه الحكمة غير الحكمة التي هي ارتسام الحقائق في النفس، فإنّها كلّما كانت أكثر فأجود؛ كيف وقد قيل لصاحب الشرع عليه السلام: ﴿كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾[1]. وكلّ الفضائل والرّذائل متعلّقة بهذه القُوى الثّلاث.

(٥٩) فممّا يتعلّق بالنّفس من تفاريع الحكمة:

«**الفطنةُ**»: وهي جودة «الحدس»: وهو سرعة هجوم النّفس على المبادئ إلى الحقائق من غير طلب كثير؛ ويوازيها من الرذائل «الغباوةُ»؛ و«البيان»: وهو تحسين نقل ما في ضمير المخاطب إلى ضمير من يخاطبه، ويقابله «العيّ»؛ و«إصابة الرأي»: وهي حسن ملاحظة عواقب الأمور التي يتفكّر فيها، حتى يدرك جهة الصواب على الوجه الملائم؛ و«الحزم»: وهو تقديم العمل في الحوادث الممكن وقوعُها بما هو أسلمُ وأبعدُ عن الضرر، ويوازيه «العجزُ»؛ و«الصّدق»: وهو موافقة الآلة المعبّرة، للضّمير، بحيث يتوافقان إيجاباً وسلباً. وصدقهما هو موافقتهما للأمر في نفسه، ويوازيه «الكذبُ»؛ و«الوفاء»: وهو ثبات النّفس على مقتضى ما

---

(١) سورة طه، الآية: ١١٤.

ضمنتْ والتزمتْ، ويوازيه «الجفاء» و«الغدرُ»؛ و«الرحمة»: وهي لحوق الرّقة على ما حلّ به المكروه من الجنس، ويقابلها «القساوةُ»؛ و«الحياء»: وهي هيئة للنفس تقتضي حسنَ الامتناع عن أمر يلاحظ تأدّيه إلى اللّوم، ويوازيها «الوقاحةُ»؛ و«عِظَمُ الهمّة»: وهو أن لا يرضى الإنسان من الفضائل إلاّ بأعلى ما يقدر عليه، ويوازيه «دنائةُ الهمّة»؛ و«حسن العهد»: وهو المحافظة على أحوال القربات والصداقات والاعتناء بها وتذكُرّها، ويوازيه من الرّذائل «سوءُ العهد»؛ و«التّواضع»: وهو حطّ الإنسان نفسه دون منزلة يستحقّها من غير مقتضيهِ، ويوازيه «التكبّر» و«الصلَف».

(٦٠) ومن تفاريع الشهوانية:

القناعة: وهي ضبط القوّة الشهوانية عن الاشتغال بالزّائد على الكفاية، وعن الحرص على ما يشاهد من الغير وهي بين «الحرص» و«الاستهانة بتحصيل الكفاية»؛ و«السخاء»: وهو ملكة الإنسان لبذل ما له من المال لجنسه على حسب الحاجة والرأي الصحيح وهو بين «البخل» و«الإسراف».

(٦١) ومن تفاريع الغضبيّة:

الصّبر: وهو ضبط القوّة العضبيّة عن شدّة التأثّر بالمكروه النازل الذي يوجب العقلُ احتمالَه وعدم الجزع عنه، أو ضبطُها عن حبٍّ مشتهىً يوجب العقل اجتنابَه؛ و«الحلم»: هو الإمساك عن الابتداء إلى دعاء الغضب إلى الانتقام من الجاني، بحسب ما يقتضيه العقلُ لا بِناءً على مانع خارج؛ و«سعة الصدر»: وهو أن لا تتأثّر النّفس بهجوم الحوادث بحيث تتحيّر، بل تستعمل الواجبَ وإنْ عظُمَ الوارد؛ و«كتمان السرّ»: وهو ضبط قوّة الكلام عن إظهار ما في الضمير في غير وقته وأهله؛ و«الأمانة»: [وهي] حفظ النّفس عن التّصرّف في مال الغير عنده وذبّه عنه لينتفع به، وحفظ ذلك عن غير صاحبه إلاّ بإذنه، وضبطه عمّا يفسده بحسب الطاقة إن كان ممّا يحتاج إلى ذلك.

ويقابل هذه الأشياء، «الحقدُ والحسدُ وسرعةُ الانتقام والشّتيمةُ والنّميمةُ والغيبةُ وإذاعةُ السّر وضيقُ الصّدر والخيانةُ.

فصل [٢٣] ـ [في شرح بعض مصطلَحات الصّوفيّة]

(٦٢) ولمّا كان الورد على النّفس: إمّا أمرًا متعلّقاً بالبدن، أو أمراً متعلّقاً بالقدس، فاصطلاحاتُهم تحوم حولَ هذه الأشياء.

(٦٣) اعلم أنّ «المقام» عندهم هو «الملكة»: وهي القدرة على الشيء متى أريدَ من غير احتياج إلى تفكّر وكسب واستصعاب.

الحال: عبارةٌ عن كمالٍ سريع الزّوال غير محسوس.

الخاطر: هو ما يرد على النّفس من السّوانح الداعية إلى أمرٍ ما ـ كان متعلّقا بالجنبة العالية أو السّافلة ـ.

خاطر الشّيطان: هو الوهم المجّرد، وهو معارضة الوهم للعقل في أمور غير محسوسة كَإنكاره لموجودٍ لا في جهة وتناهي الامتدادات، وإنكاره لنفسه وغير ذلك. وأيضاً، من خاطر الشّيطان أُخِذَ ما يرد من الدّاعي إلى العبادة وصالح العمل، لإراءة النوع.

خاطر النّفس ـ عندهم ـ. سوانح من قبل القوة النزوعية، داعية إلى تحريكات شهوانيّة أو غضبيّة.

وخاطر النّفس ـ عند أكثرهم ـ عبارةٌ عن مجرّد القوّة النزوعية. وهاهنا خاطر آخر سمّوه «خاطر المَلَك»: وهو ما يرد على النفس من إصلاح القوّة العمليّة، وتحصيل العدالة، وطلب السّعادة الوهمية التي للبُله والعامّة.

خاطر الحق: هو ما يرد على الكلمة الزكيّة من الداعي إلى إشراقها على كمالات القوّة النّظرية، وتعرضها لإشراق الأنوار اللّذيذة عليها.

وربما خصّ بعضهم هذا الخاطرَ ما دام الإنسان مبتهجاً بلذّاته ومعارفه «خاطرَ الرّوح»؛ فإذا عبر هذا المقام فهو «خاطر الحق».

الخاطر الردية يقطع بذكر الله وأنواره كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ٢٠١﴾[1].

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٢٠١.

التوبة: عبارة عن تألّم النّفس على ما ارتكبتْ من الرّذائل مع جزم القصد إلى تركها وتدارُك الفائت بحسب الطاقة.

الإرادة: هي أوّل حركة للنفس إلى الاستكمال بالفضائل.

و«المُريد»: هو طالب الطّهارة الحقيقيّة قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[1] فقد جمع المقامَين.

الرجاء: هو ابتهاج النفس بملائم لها أخطرتْ إمكان حصوله في المستقبل.

الخوف: هو تألّم النفس بمكروهٍ أخطرتْ إمكان حصوله في المستقبل؛ ويتخصّص عندهم بالأمور والهيئات النفسانيّة من الفضائل والرذائل.

الزهد: هو الإمساك عن الاشتغال بملاذ البدن وقُواه إلاّ بحسب ضرورة تامّة وهو يزيد على «القناعة» بترك كثير من الكفاية العرفية. «الصبر»: قد مضى ذكرُه.

الشكر: هو ملاحظة النفس لما نالتْ ممّن أنعم عليها من إعطاء ما ينبغي لها أو دفع ما لا ينبغي ـ كان من كمالات النفس أو البدن ـ وتحريك الآلة المعبّرة لإخبار النوع بذلك. لمّا لم يكن «الشكر» من شرطه أن يكون لكمال بدنيّ، صارَ أفضل من «الصبر»، لأنّه ملاحظة النّعمة كنت نفسانيّة أو بدنيّة، والصّبر متعلّق بالبدنيّات.

ومن فضيلة الصّبر والشّكر أنّه خُصّص الاعتبار بالآيات بهما، حيث قال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾[2] وغير ذلك ممّا لا يخفى. «التوكّل»: ـ على اصطلاحِهم ـ هو دوام حسن ملاحظة القضاء والقدَر في جميع الحوادث، دون اقتصار النّظر على الأسباب الطبيعيّة.

الرّضاء: ـ في مصطلَحهم ـ ملكةٌ تلقي النفس لما يأتي به القدر من الحوادث الجرمانية، على وجهٍ لا تتألّم بوقوعه، بل مع ابتهاج لطيفٍ نظراً إلى العلّة السّابقه العجيبة.

المعرفة: هو ارتسام الحقائق في النّفس ـ بمقدار ما ترتقي إليه طاقةُ البشر ـ من

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢. (٢) سورة إبراهيم، الآية: ٥.

ذات واجب الوجود وما يليق بصفاته وأفعاله ونظام صُنعه؛ وعالم الجبروت وهو العالم العقليّ؛ وعالم الملكوت وهو العالم النفسانيّ؛ وعالم المُلك وهو عالم الأجرام؛ وكيفيّة المعاد ونحوه.

المحبّة: هي الابتهاج بتصوّر حضرة ذاتٍ ما.

الشوق: هي الحركة إلى تتميم هذه البهجة. وكلّ مشتاق وجد شيئاً وعدمَ شيئاً فإذا وصل بالكليّة، بطل الشّوق والطّلب.

الوجد: عبارةٌ عن كل ما يرد على النفس وتجده في ذاتها من الأمور المتعلّقة بالفضائل.

التّواجد: هو استجلاب الوجد بالتكلّف.

البسط: هو كون النفس فيما هي بسبيله على نشاط وضرب بهجة.

القبض: هو حزن النفس يكاد يبطل دواعيها فيما هي فيه. وقد يكون لكلال القُوى الجرمانية، أو لقنوط، أو لإلهام ونوم محزِن لم يبقَ في الذُّكر عينه، ولكن بقي أثره، فيتحيّر الشخص في سببه. وقد يكون لشهادة النفس بالنكبة، وغير ذلك، مبادئ الرحمة والنّفحات.

اللّوائح: هي خلساتٌ لذيذة نوريّة تطرأ فتنطوي بسرعةٍ كالبروق الخاطفات؛ قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾[١].

السّكينة: خلسةٌ لذيذة تَثبتُ زماناً أو خلساتٌ متتالية لا تنقطع حيناً من الزمان وهي حالة شريفة.

ومن اللّوائح والسكينة تنشقّ جميع الأحوال الشريفة.

والسّكينة هي ﴿ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ﴾[٢] قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٣]. فإذا حصلتْ ملكة السّكينة سهلَ الأمر.

---

(١) سورة الرعد، الآية: ١٢.
(٢) سورة الرعد، الآية: ١٢.
(٣) سورة الفتح، الآية: ٤.

الجمع: وهو إقبال النّفس على الجنبة العالية دون الالتفات إلى الكثرة الجرميّة.

التفرقة: هي كون النّفس متصرّفة في القوى البدنيّة المختلفة. وقال قائلهم:

وتحقّقتك في سرّي وناجاك لِساني

فاجتمعْنا لمعاني وافترقْنا لمعاني

إن يكنْ غيبك التعظيم عن لحظ عياني

فلَقدْ صيّرك الوجد من الأحشاء داني

الغيبة: هي خلسةٌ للنّفس إلى عالمها بحيث تغيب عن الحواسّ. والغيبة عن الحواسّ حضورٌ في الغيب، وحضور الحواسّ غيبةٌ عن القدس وقال قائلهم:

إذا نأى عَذّبَني وإنْ دَنى قرَّبَني إذا تغيّبتُ بدا وإن بدا غيّبني

السّكر: سانح قدسي للنّفس يؤدّي إلى إبطال النظام عن الحركات.

الصحو: هو الرجوع عن هذه الحالة.

الهيبة: حالٌ يرد على النفس النّاطقة عند ملاحظة مراتب المبادئ فلا تستأهلُ نفسها للقرب، ولا لِلانتساب إلى واجب الوجود وإن كان بنسبة بعيدة.

الأنس: حالة للنفس تتضمّن ابتهاجاً لها، فتصير مطمئنّة بالنسبة إلى المبادئ وما يرد عليها من النّور الملِذّ.

التّوحيد: ليس عبارة عما هو مشهور من معرفة الله تعالى بالوحدانيّة والقيّوميّة، بل هاهنا عبارة عن إفراد الكلمة عن عوائق علائق الأجرام بحسب الإمكان، على وجهٍ يطوي ملاحظة المبادئ والترتيب في العظمة القيّوميّة؛ فليس وراءه مقام وإن كانت فيه مراتب. «المكاشفة»: هي حصول علم للنّفس إمّا بفكر أو بحدس أو لسانح غيبيّ متعلّق بأمر جزئي واقع في الماضي أو المستقبل.

المشاهدة: هي شروق الأنوار على النفس بحيث تنقطع منازعة الوهم.

وقد خصّها بعض الناس بما ترتسم من الصور الغيبية في الحسّ المشترك،

فيرى ظاهراً محسوساً؛ وإن كان في زماننا جماعة من الجهّال يظنّون دعابة المتخيّلة ـ إذا استهزأتْ بهم ـ مشاهدةً.

الوقت: عندهم ليس عبارة عن مجرد لذة أو نور، بل عبارة عن هيئة فلكيّة أوجبتْ حصول هيئة للنفس الناطقة طرأت بطريانها وزالت بزوالها؛ فقالوا: «الوَقْتُ سيفٌ قاطعٌ» و«الصّوفي إبنُ الوقتِ» فربّ هيئة أوجبتْ حالاً من غير تعجّب كثير، وما عادت بتجشّم كسب كثير؛ وهو على ما قال صاحب الشريعة «إنَّ لِرَبّكُمْ في أيّامِ دهرِكم نفحاتٌ مِنْ رِحمتِه ألا فتعرَّضوا لَها»؛ فالأوقات موجبة للنّفحات.

الفناء: هو سقوط ملاحظة النفس للذّاتها من شدة استغراقها في ملاحظة ذاتٍ ما يلتذّ به.

وإذا سقط شعورها بما سوى محبوبها، وعن الفناء أيضاً، فهو «المحو» و«الطمس».

والعارف ما دام لا يزول عنه النظر إلى العرفان فهو بعد، متوسّط حتّى ينسى العرفان في جلال المعروف. وهذه الأشياء كلها على اللّذة النوريّة تبتني.

والسّكينة إذا تّمت على حسب الاستعدادات أوجبتْ هذه الأحكام. وقال سيد الطائفة الجنيد رحمه الله:

طوارقُ أنوارٍ تلوح إذا بدتْ   فتظهر كتمانا وتخبر عن جمع

وقد سُئل الشبلي رحمه الله فقيل: «هل تظهر آثار الوجد على الواجد؟ فقال: «أنوار تلوح على الأرواح فتظهر آثارها على الهياكل».

(٦٤) وأعلم أنّ الاصطلاحات متقاربة، وكلّها عبارة عن سوانح النفس، إمّا من البدن أو من العالم الأعلى الروحانية. وإثبات الروحانيات محو الجرميّات. وإثبات الصّور الجرميّة وشواغلها في النفس محوُ الأنوار ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَٰبِ ۝٣٩﴾[1] الذي هو واهب العلوم وفيه الصور الحقيقيّة بأسرها.

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٣٩.

وقد تتقدّم «المعرفة» على «المحبّة» وقد تتقدّم المحبة على المعرفة. والمعرفة إذا كملتْ أفضتْ إلى المحبة؛ والمحبّة إذا تّمتْ استدعت المعرفة. ولكن كثير من المحبّين يتلذّذون بالأنوار، ولا يعرفون حقائق العارفين. وقد شاهدتُ منهم جماعةً.

وما أحسن ما قال الجنيد: «لا تضرّ زيادة العلم مع نقصان الوجد وإنما تضرّ زيادة الوجد مع نقصان العلم».

والمحبّة من لوازم المعرفة وإن كانت المعرفة قليلة وكل معرفة توجب محبّة، وإن كانت المحبّة قليلة. فإذا كملت النفس بهما فذلك «نورٌ على نورٍ».

و«المُحبّ» من يكون لنفسه فطنةٌ وحدس قويّ ينال دون تعب عظيم ما لا ينال غيره. والرّجل لا يصير أهلاً إلاّ بالمعارف والمكاشفات العظيمة.

(٦٥) وأمّا الاتصال والامتزاج فليس بمتصوّر على المعاني الظاهرة فيما ليس بجسم، ولا الاتحاد؛ فإنّ النفوس بعد المفارقة إن اتّصلتْ بعضها ببعض، أو بواجب الوجود، أو امتزجتْ فهي أجسام، وهذا محال. وشيئان غير جسمين لا يمكن اتّحادهما؛ فإنّه إن بقي كلاهما فهما اثنان فلا اتّحاد؛ أو بطل كلاهما فلا اتّحاد؛ أو بقي أحدهما وانتفى الآخر فلا اتّحاد أيضاً؛ بل هذه ألفاظ كلها راجعة إلى اختلاس النفوس واستغراقها في اللذة والبهجة على ما سبق.

(٦٦) والنفس ليست واحدة لجميع الأبدان، وإلاّ كان مدرَك كلّ واحد مدرَكًا للكلّ وأَنائيّة كل واحد بعينها أَنائية الآخر، وهو محال.

(٦٧) وهذه الأحوال كلّها راجعةٌ إلى علوم ولذّاتٍ سمّيت تلك اللذات إن كانت سريعةَ الزوال «سوانح». فإذا ثبتت على جهةٍ تسمّى باسمٍ، وعلى أخرى بآخر. والكلّ راجع إلى علم أو بهجة معرفة، وانتقاش بأمر غيبي يتأدّى إلى الحسّ المشترك. وما يُتوّهم من الاتّحاد فإنّما هو لشدّة قرب. وقد اعترف به الحلاج رحمه الله حيث قال: «أَدْنيتَني منك حتى توهَمتُ أنّك أنّي» بل اعترف الحكماء والعلماء والأولياء با [لا] تّصال بالعالم الأعلى وهو عبارة عن رفع الحجب، فيكون اتحاداً عقلياً.

وهاهنا أمورٌ كتمانها أولى من نشرها. وإذا ضبطت نفسك عن الاشتغال بالزائد على مهمّ بدنك الضروريّ، واستكملتَ بالعلم، [أوتيت كثيرا] من الفضائل. وعليك بالتسابيح والأوراد وقطع الخواطر الرديّة وإنقاذِ الخواطر الجيّدة. والخاطر الرديّ إذا قطعته أوّلاً نحوتَ منه، وإلاّ يتأدّى بك إلى ما لا يلائم. وأكْثِر الدعاءَ في أمر آخرتك. واسْئَلِ الله تعالى ما يبقى معك أبدا، لا ما يزول. ولا تتكلّمْ قبل الفكر. ولا تتعجّبْ بشيء من حالك؛ فإنّ الواهب غير متناهي القوة. وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف. واقْرَأ القرآن كأنّه ما أنزِل إلاّ في شأنك فقط. واجْمعْ هذه الخصال في نفسك فتكون من المفلحين.

(٦٨) واعلم أنّ «الصّوفي» هو الذي اجتمعتْ فيه جميع الملكات الشريفة؛ و«التّصوّف» اصطلاح على هذه. وآخر ما أوصيك به تقوى الله ـ عزّ وجلّ ـ ﴿إِنَّ ٱلْعَـٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾[١]. ﴿سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[٢].

---

(١) سورة هود، الآية: ٤٩.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٣٢.

اللّمحات

للحكيم الإشراقي شهاب الدين السهروردي

بسم الله الرّحمن الرّحيم

والحمد لواهب العقل بلا نهاية. أصْلِحْنا بنورك يا ذا العرش! إنّك وليّ الباقيات الصالحات. وصلِّ على ملائكتك وأنبيائك خصوصاً على محمد وآله.

وبعد، فإنّ «هذه لمحات في الحقائق» على غاية الإيجاز، ولم أذكر فيه غير المهمّ من العلوم الثلاثة. وإن اتّفق لي في البراهين طرائق لا تحتاج إلى تكثير مقدمات فأوردُها إن شاء الله تعالى.



العلم الأوّل

المنطق وفيه عشرة موارد

المورد الأوّل
نذكر فيه إيساغوجي وهو يشتمل على لمحات

اللمحة الأولى ـ في غرض المنطق

(١) اعلم أنّ العلم إمّا «تصوّرٌ»: وهو حصول صورة الشيء في العقل، وإمّا «تصديق»: وهو الحكم على بعض التصورات إمّا بنفي أو إثبات:

فمنها «فطريّ» كتصوّر مفهوم الشيء وكتصديقك بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، ومنهما «غير فطريّ» كتصوّر المَلَك والنفس وكتصديقك بأنّ للكلّ مُبدِعاً.

والتصديق يفتقر إلى تصورين فصاعداً. ولمّا كان «الفكر» هاهنا انتقالاً! من المعلوم إلى المجهول. ولا يتأدّى المعلوم كيف اتّفق إلى المجهول بل لا بدّ من ترتيبٍ هو كالصورة والمعلوماتُ مادّتها. وفسادُ المجموع بفساد الجزئين أو أحدهما، وصلاحُه بهما.

ومن أصناف الترتيب وما فيه ذلك صالحٌ وناقص وفاسد شبيه به، والفطرة البشرية غير كافية للتمييز بين الأصناف دون تأييد إلهيٍّ أو آلةٍ. والمجهول يوازي المعلوم بقسيمه.

فالسلوك الفكري إمّا إلى تصوّر، والمعلومات التصورية المناسبة المؤدّية إليه

تسمّى «قولاً شارحاً» كيف كان كاملاً أو دونه؛ وإمّا إلى تصديق، والمعلومات التصديقية المناسبة المؤدّية إليه تسمّى «حجّةً» كيف كانت كاملةً أو ناقصة.

ولا بدّ من مناسبة المعلومات للمجهولات. ويجب أن ينتهي التبيين في الآخر إلى «الفطريّ» وإلاّ لتسلسلَ إلى غير نهاية؛ فقصارى أمر المنطقي أن يعرف الموصلّين وأحوال أجزائهما ومباديهما ومراتبهما في القوة اليقينية والضعف الظنّي والفساد.

وبعض هذا العلم ضروري فيحصل بالتنبيه والإخطار، وبعضه نظري يبتني عليه. وليس من المجهولات المُحوجة إلى معلومات وترتيب وآلة ليتسلسل.

ويجب على المنطقي النظرُ في المفردات ثمّ في المؤلَّف لتقدّمها عليه؛ وينظر اللفظ أيضاً لأنّه مطابق للمعاني ربما يختلف باختلافه.

اللمحة الثانية ـ [في دلالة اللفظ على المعنى]

(٢) وهي أنّ اللفظ إمّا أن يدلّ بـ «المطابقة» وهو دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع بإزائه كدلالة «الإنسان» على الحيوان الناطق مثلاً، أو بـ «التضمّن» وهو دلالة اللفظ على جزء معناه كدلالة «الإنسان» على الحيوان وحده إذا دلّ على ما هو جزؤه مطابقة، أو بـ «الالتزام» وهو دلالة اللفظ على لازم مفهومه كما يدلّ «الإنسان» على المستعدّ للكتابة. وفارقها الالتزامُ في أنّه على الخارجي من المسمّى، وفارق الآخران المطابقةَ في أنّ الاسم ليس لهما.

اللمحة الثالثة ـ [في اللفظ المفرد والمركب]

(٣) هي أنّ اللفظ إمّا «مفرد» وهو الذي لا يراد بجزئه الدلالة أصلاً حالة جزئية كـ «عيسى»؛ وإمّا «مركّب» وهو ما يقابله ويسمّى «قولاً». و«عبدالله» إن جعل دالاً على صفة العبودية مركبٌ، وإن جعل إسماً مفردٌ إذ لا دلالة للجزء منه حالة الجزئية.

واللفظ المفرد إمّا أن يدلّ على معنى غير تام في التعقل ويسمّى «أداة» أو على معنى تام فيه: فإمّا أن يدلّ على معنى تام دون زمانه وهو «الاسم» كـ «الأمس» مثلاً إذ ليس فيه معنى وزمان بل معناه الزمان؛ وإمّا أن يدلّ على معنى وزمان من الأزمنة

الثلاثة وهو «الكلمة». وشارك هذان في التمامية. ويشارك الاسمُ الأداةَ في عدم الدلالة على زمان لاحق بالمعنى. وفارقتْهما الأداةُ في أنّ تركيب كثيرها لا يفيد التصديق أصلاً، وأنّها إذا كانت أحد جزئي القول يكون مركباً ناقصاً.

اللمحة الرابعة ـ [في اللفظ الجزئي والكلي]

(٤) هي أنّ اللفظ إمّا «جزئي» وهو الذي نفس تصوّر معناه تمنع وقوع الشركة فيه كمفهوم زيد وكل ما أشير إليه؛ وإمّا «كليّ» وهو الذي نفس تصوّر معناه لا يمنع الشركة، كانت الشركة بالفعل كالإنسان، أو بالقوّة العادمة للمانع كالعنقاء، أو كانت الشركة ممتنعة ولكن لغير المفهوم كالشمس، والمشتركات في معنى يعمّها يسمّى «جزئية» بالقياس إليه. وفارق الأول بدخول الإضافة في مفهومه، وبجواز أن يكون كلياً. والإضافة إلى جزئي لا يمنع الكلية كدار زيد.

اللمحة الخامسة ـ [في نسبة الأسماء إلى مسمّياتها]

(٥) هي أنّ اللفظ إمّا أن يتكثّر ويتّحد مفهومه ويسمّى نحوه «أسماء مترادفة» كالأسد والليث، أو يتكثّران ويسمّى «أسماء متبائنة». أو يتّحد اللفظ ويتكثّر المعنى فإن كان الاشتراك في الاسم ليس لمعنى أصلاً يسمّى نحوه «أسماء مشتركة»، وإن كان الاشتراك في الاسم لأمر معنوي ولكن ليس هو المعنى المقصود باللفظ يسمّى «متشابهة» كالفرس على المنقوش والحيوان المشهور ويقال لها «مجازية» سواء كانت الاشتراك لمشابهة أو مجاورة. وإن كان الاشتراك في الاسم لمعنى في الجميع بالسواء يسمّى «متواطئة» كالإنسان على زيد وعمرو، إذ ليس أحدهما أولى به من الآخر. وإن كان لمعنى يتفاوت يسمّى نحوه «أسماء متشكّكة» كالأبيض مثلاً فإنّه على الثلج أولى منه على العاج، والموجودِ فإنّه على البارئ أوّلٌ وأولى منه على الجوهر ثمّ بالجوهر أولى منه على العرض.

اللمحة السادسة ـ [في الموضوع والمحمول]

(٦) هي أنّا إذا قلنا: «فلان هو بَهْمان» فما مثلا «فلان» يسمّى «الموضوع»

وما مثل «بهمان» يسمّى «المحمول». وليس معنى الحمل اتّحاد حقيقتيهما وإلاّ ما صحّ الحمل في غير الأسماء المترادفة وليس كذا، بل معناه أنّ الشيء الذي يقال له «فلان» بعينه يقال له «بهمان»، كان معنى ثالثاً كما في قولنا: «الضاحك كاتب» فإنّهما صفتان للإنسان وهو ثالثهما، وليس في جميع المواضع كذلك، بل قد يكون ذلك الشيء أحدهما كقولنا: «الإنسان ضاحك».

والجزئي لا يحمل: إمّا على الكلي فلأنّه حصرٌ لِما له تصوّر اشتراك فيما ليس له ذلك سواء خُصِّص بالبعض أو لم يخصّص؛ وأمّا على الجزئي فلأنّه إمّا هو نفسه أو مبائنه، ولا حمْل على التقديرين.

اللمحة السابعة ـ [في الذاتي والعرضي]

(٧) هي أنّ كل كليّ صالحٌ للحمل. وكل محمول إمّا «ذاتيٌّ» وهو المحمول الذي يدخل في حقيقة الموضوع كالحيوانية للإنسان؛ وإمّا عرضيّ وهو المحمول الذي يخرج عن حقيقة الموضوع: فمنه: اللازم في العين والذهن كزوايا المثلّث، ومنه: اللازم في العين دون الوهم كسواد الزنجي، ومنه: المفارق فيهما كالشباب والشيخوخة والقيام والقعود كان سريع الزوال أو بطيئه.

وفارق الذاتي جميع العرضيات فإنّه جزء للماهية متقدّمٌ عليها في العقل علة لها وهي خارجة متأخرة معلولة. وشارك اللازم الأول الذاتي في أنّ النسبة إلى الموضوع لهما واجبة غير معلّلة بأمر خارج، وأنّهما يمتنع رفعهما في الوهم. والسواد ذاتي للأسود من حيث هو أسود، وكذلك كلّ كلي عرضي اشتقّ منه اسم للمجموع من حيث هو هو، والوجود غير ذاتي لِما يمكنك أن تفهمه دون الوجود، أو تعقل حقيقته وتشكّ في وجوده كما في جميع الماهيات التي عندنا.

ومن العرضي ما له وسط وهو محمول يلحق بسببه بالماهية محمول آخر كالضاحك اللاحق بالإنسان المتعجّب، ومنه ما ليس له ذلك.

اللمحة الثامنة ـ [في المقول في جواب ما هو]

(٨) هي أنّ السائل بـ «ما هو؟» إمّا أن يطلب مفهوم الاسم أو الماهية فيجاب

بما يدلّ عليه أو عليها مطابقة وعلى الأجزاء تضمّناً. والذاتي الواحد ليس مفهوم الاسم مطابقة ولا جميع هويّة المسؤول عنها فلا يكون جواباً كما ظُنّ، فإنّ جزء الشيء ليس هو، والمطلوب إنّما هو هو لا جزؤه، كيف والذاتيّ العام كالحيوان لا دلالة له على الخاص، والخاص كالناطق مفهومه أنّه شيءٌ ما له قوة النطق لا غير، ثم يعرف من خارج أنّه حيوان، وكذا مفهوم الأبيض أنّه شيء قام به البياض حتى أنّه لو قام بغير الجسم لقيل عليه ذلك، إلاّ أنّا نعرف من خارج أنّه يختص بالجسم فلا يدلّ الناطق على الحيوان إلاّ بالالتزام وهو غير معتبر، إذ اللوازم قد لا يتناهى.

ثم السائل بـ «ما هو؟» إمّا أن يطلب أمراً مطلقاً غير مقترن بعدد كما يقال: «الإنسان ما هو؟» فيجاب بحدّه، أو عن عدد في سؤال يطلب الماهية المشتركة وذلك:

إمّا كالمشير إلى فرس وطير وإنسان أنّها ما هي؟ فلا يجاب بالخصوصيات، لأنّه لم يسأل عن واحد، ولا بالأعم من الحيوانية، ولا بعض أجزائها في الجملة، فإنّ الماهية المشتركة هي الحيوانية وهي المطلوبة للسائل، وليس جزؤها هي وأمر جزؤها العام والخاص كما سبق، فالحيوانية هي الجامعة للمقوّمات المشتركة خالية عمّا ورائها. ولا يجاب عن السؤال عن كل واحد بجواب السؤال عن الجماعة، فإنّ ما زاد كل واحد على الماهية المشتركة داخل في حقيقته؛

وإمّا كالمشير إلى زيد وبكر وخالد أنّهم ما هم؟ فيجاب على قياس ما قلنا بالماهية المشتركة وهي الإنسانية؛ ويجاب بها أيضاً عند السؤال عن الآحاد إفرادًا لأنّ ما أراد به الآحاد على الماهية المشتركة هاهنا أعراض، إن قدّر تبدّلها لم يتبدّل هوية كل واحد بخلاف الجماعة الأولى، فإنّ رفع خصوصياتها تبطل به الهوية بل الجزء المشترك.

اللمحة التاسعة ـ [في الألفاظ الخمسة المفردة]

(٩) هي أنّ «الجنس»: هو الكلي المقول على مختلفات الحقائق في جواب ما هو. و«النوع» هو الكلي المقول على الأشياء لا تختلف إلاّ بالعدد في جواب ما هو

على ما عرفت من حال الجماعتين السابقتين. ولا يخرج الكلي المقول في جواب ما هو عن كونه مقولاً على المختلفات أو المتفقات.

و«النوع» قد يقال لأخصّ المقولين المتتاليين بالنسبة إلى أعمّهما. وهذا الاعتبار غير الأول لتخصّصه بهذه الإضافة. وقد يكون هذا جنساً باعتبار آخر دون الأول.

والأجناس مترتبة في صعودها ونزولها، ويجب نهايتها، إذ لا أعمّ من الوجود وإن لم يكن جنساً، ولا أخصّ من الشخص. ومراتب العموم محصورة بين هذين الحاصرين فيجب نهايتها: أمّا في الصعود فإلى جنسٍ ليس وراءه جنسٌ كالجوهر مثلاً ويسمّى «جنس الأجناس»، وأمّا في النزول فإلى نوعٍ ليس دونه نوعٌ ويسمّى «نوع الأنواع» كالإنسان، وبينهما متوسطات كل واحد جنسٌ لِما تحته ونوعٌ لما فوقه.

والذاتي الذي لا يجاب به في جواب ما هو هو «الفصل» ويرسم بأنّه الكلي الذي يقال على الشيء في جواب أيّ شيء هو في ذاته، وهو تميّز الشيء عن المشاركات في الأمر العام، والعرضيات منها ما يميّز إلاّ أنّ الفصل تمييزه ذاتي. والفصل يقوّم وجود الجنس المخصَّص. وفصل الحيوان فصل جنس الإنسان. وكل فصل فإنّه مقوّم لنوعه ومقسِّم لجنسه.

واعلم أنّ «الخاصة» هي كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً غير ذاتي كالضاحك للإنسان.

و«العرض العام» هو كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وغيرِها قولاً غير ذاتي كالأبيض للأنواع الكثيرة. ولم يخرج العرض عن كونه متخصّصاً بحقيقة أو غير متخصص. ولا يشترط في هذين اللزومُ واللالزومُ والشمول لنوع ما قيلا عليه. وقد يحذف العام عنه فظنّ أنّه قسيم الجوهر، ولم يعلم أنّ اللون عرض بذلك المعنى وليس بعرض بهذا المعنى للسواد بل هو جنسه.

وقد يكون كلّي «خاصّة» لأمر كالمشي للحيوان، ويكون عرضاً عاماً لِما تحته كما هو للإنسان.

وهذه الخمسة يحمل على جزئياتها بالأسماء والحدود. والحقيقة البسيطة ما ليس لمقوّمها العام جعلٌ وللمقوّم الخاص جعلٌ آخر، وغير البسيطة ما فيها جعلان.

المورد الثاني
في الأقوال الشارحة وفيه لمحات

اللمحة الأولى ــ في الحد

(١٠) و«الحد التام»: هو القول الدالّ على ماهية الشيء. ويجمع لا محالة جميع مقوّماته. ويتركّب من الجنس والفصل. واللفظ الواحد لا يصلح للحدية، فإنّه إن شمل المقومات بأسرها فاسم وإلاّ فإسم ذاتي أو خارجي. وما لا تركيب فيه لا قول دالّ عليه بالحدية.

وليس المراد من الحد مجرّد التمييز، فإنّه يحصل بالرسم بل بخاصة واحدة. والتمييز الذاتي يحصل بالفصل وحده، و«الحد الناقص» هو مجموع جنسٍ بعيد للشيء وفصلِه كقولك للإنسان أنّه جوهر ناطق، فما انحذف من الذاتيات ما دلّ عليها إلاّ الفصل بالالتزام الغير المعتبر.

واسم الجنس الأقرب أغنى عن تعديد المقوّمات العامة لدلالته عليها تضمّناً؛ أمّا الفصول وإن كثرت فلا بدّ من إيرادها إذ لا يدلّ بعضها على بعض إلاّ بالتزام ولم يعتبر. وإن ترك اسم الجنس وأورد بدله حدّه لا يُخِلّ بالحدية. والإيجاز لم يعتبر فيه إذ لا جواز لطرح المقوّمات ولا للزيادة فيها كثرت الألفاظ أو قلّتْ، إذا لم يتكرر المعنى، فمن أخذ الوجيز في حدّ الحد أخطأ، مع أنّ الوجيز إضافي مجهول.

اللمحة الثانية ــ [في الرسم]

(١١) هي أنّ «الرسم» قول يميّز الشيء عن غيره تميّزاً غير ذاتي، و«التامّ» منه ما وضع فيه الجنس ليقييد ذات الشيء كقولنا للإنسان إنّه حيوان منتصب القامة بادى

البشرة ذو حياء ضحّاك بالطبع. ويجب أن يكون بخواصّ بيّنة للشيء.

اللمحة الثالثة ـ في أمثلة من الخطأ مهذبّة للطبع

(١٢) «من الخطأ أخذُ الجزء مكان الجنس»، فالحيوانية المأخوذة في حدّ الإنسان لا ينبغي أن يكون مشروطة بالتخصيص، إذ لا يكون حينئذ مقولاً على المختلفات فلا جنسية، ولا مشروطة باللاتخصيص، فإنّه ينافي حينئذ اقتران الفصل بها بل مطلقة.

واعلم أنّ الحيوانية المخصّصة أيضاً لا تحمل، فإنّ الجزء إذا حمل على الكل يكون تكراراً بل إنّما يحمل عليه حيوانية مطلقة.

ومن الخطأ أخذُ الفصل مكان الجنس كقولهم: «العشق إفراط المحبة» وإنّما اللائق به محبة مفرطة.

ومن الخطأ أخذُ الموضوع الفاسد مكان الجنس كقولهم: **الرماد خشب محترق**».

ومن الخطأ تعريفُ الشيء بمثله في المعرفة والجهالة كقولهم: «السواد هو ما يضادّ البياض» وكذا بما هو أخفى منه كقولهم: «النار هو الأُسطُقس الشبيه بالنفس» والنفس أخفى منها، وكذا تعريف الشي بنفسه كقولهم: «الإنسان حيوان بشري».

ومن الخطأ تعريفُ الشيء بما لا يعرف إلاّ به كقولهم في حدّ الشمس: «إنّها كوكب تطلع نهاراً» والنهار لا يعرف إلاّ بزمان طلوع الشمس. والمتضايفان كالأب والابن لا يعرف كل واحد منهما بالآخر إذ كان العلم بهما معاً، ولا يؤخذ في الحدّ إلاّ ما به يعرف الشيء لا ما معه يعرف بل يقال إنّ الأب حيوان يولد آخر من جنسه من نطفته. وليؤخذ في مثل هذه الحدود السببُ الموقِع للإضافة.

ولا يستعمل في الحدود الألفاظُ المشتركة والمجازية والأسماء الغريبة. فإن لم يكن للمعنى اسم فليخترع له اسم من الأسماء التي يناسبه.

المورد الثالث
في باريرميناس وفيه لمحات

اللمحة الأولى ـ [في أنحاء الوجود للشيء]

(١٣) وهي أنّ للشيء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في اللفظ ووجوداً في الكتابة. والآخران يختلفان في الأعصار والأمم دون الأولين.

اللمحة الثانية ـ [في أنواع القضايا]

(١٤) هي أنّ «اللفظ المركب» منه ما يكون تركيبه على سبيل التقييد كقولك: «الحيوان الناطق المائت» ويقوم مقامه لفظة واحدة، ويستعمل في الأقوال الشارحة: وما ليس تركيبه هكذا فإمّا أن يتطرّق إليه التصديق والتكذيب أو لا يتطرّق، والأول هو المطلوب ويسمّى «قضية» و«خبراً» ويرسم بأنّه القول الذي يصحّ أن يقال لقائله أنّه صادق أو كاذب فيه:

فمِنه»: «الحملي» كقولنا: «الإنسان حيوان»، وبالجملة، كلّما فيه موضوع ومحمول؛ «ومنه»: «شرطي» وهو ما يكون تأليفه عن خبرين أُخرِج كل واحد منهما من خبريّته وقُرِن بينهما ليصير قضية واحدة:

فمنه»: «متصل» وهو ما تكون النسبة بين جزئَيْه باللزوم كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود».

ومنه»: «منفصل» وهو ما تكون النسبة بين جزئيه بالعناد كقولنا: «إمّا أن يكون هذا العدد زوجاً وإمّا أن يكون فرداً».

وفارقت الشرطيتان الحمليةَ في أنّ الحملية قيل لأحد جزئيها أنّه هو الآخر. وكان كل من جزئيها إمّا بسيطاً أو في قوّة بسيط كقولك: «الحيوان الناطق ينتقل بنقل قدميه» ويقوم مقامه «الإنسان ماش» ولا كذلك الشرطيتان وانحلالهما إلى الحمليات ثمّ منها إلى المفردات.

وفارقت المتّصلة المنفصلةَ بأنّ رباطها اللزوم ولها «مقدم» و«تال» بالطبع،

و«المقدم» هو الجزء الأول المقرون به حرف الشرط، و«التالي» هو الجزء المقرون به حرف الجزاء. والمنفصلة عنادية لا يتغيّر المعنى بتغيّر ترتيب أجزائها.

وإنّما انحصرت القضايا في هذه لأنّها إمّا أن ينحلّ إلى ما يصلح للخبرية أو لا، والذي ينحلّ إلى ذلك إمّا أن يرتبط باللزوم أو العناد، ولكل من الثلاثة إيجابٌ وهو إيقاع نسبة بين الجزئين صالحة للتصديق والتكذيب، وسلبٌ وهو رفع هذه النسبة. فإيجابُ الحملية كقولنا: «الإنسان حيوان» أي المفروض ذهناً وعيناً أنّه إنسان فهو حيوان كيف كان دون اقتضاء شرط، وسلبُها كقولك: «الإنسان ليس بحجر». وسالب المتصلة كقولك: «ليس إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود». وسالب المنفصلة كقولك: «ليس إمّا أن يكون العدد زوجاً أو منقسماً بمتساويين».

وإيجابُ الشرطيتين ورباطهما باللزوم أو بالعناد، والسلبُ برفعهما حتى إن كان في جزئهما سلوب، واللزوم والعناد بحالهما فالقضيتان موجبتان.

والمنفصلة منها «حقيقية» وهي التي تمنع فيها لفظة «إمّا» الجمع والخلوّ كقول القائل: «العدد إمّا أن يكون زوجاً وإمّا أن يكون فرداً» ومنها «غير حقيقية» وهي التي تمنع الجمع دون الخلوّ كقولك: «إمّا أن يكون هذا المحلّ أبيض أو أسود» أو تمنع الخلوّ دون الجمع كقولك «إمّا أن يكون زيد في البحر وإمّا أن لا يغرق» وكلّ ما يبدّل أحد جزئي انفصاله الحقيقي يلازمه الأعم كما أوردتَ «اللاغرق» بدلاً عن «اللاكون في البحر» الذي هو الجزء الحقيقي للانفصال.

والشرطيات الصادقة قد تتأتّى من أجزاء كاذبة.

اللمحة الثالثة ـ [في خصوص القضايا وإهمالها وحصرها]

(١٥) هي أنّ موضوع القضية إمّا أن يكون جزوياً كقولك: «زيد كاتب» أو «ليس» ـ إيجاباً وسلباً ـ ويسمّى «مخصوصة» و«شخصية» حينئذ، وإمّا أن يكون كلياً فإن لم يبيّن كميّة الموضوع وقدر الحكم سمّيت «مهملة» كقولنا: «الإنسان في خسر» أو «ليس» ـ إيجاباً وسلباً ـ فإن بيّن ذلك سمّيت «محصورة» فإن كان الحكم في الكل سمّيت «محصورة كلية»، موجبتُها كقولك: «كلّ إنسان حيوان» وسالبتُها

كقولك: «ليس ولا واحد أو لا شيء من الناس بحجر»، وإن كان في البعض سمّيت «محصورة جزئية» كقولنا: «بعض الناس كاتب» ـ في الإيجاب ـ أو «ليس بعض الناس كاتباً» أو «ليس كل إنسان بكاتب» [ـ في السلب ـ] فإنّ السلب في البعض متيقّن فيهما. وأمر الباقي لم يتعرض.

واللفظ الحاصر يسمّى «سوراً» كان في الكلية أو في الجزئية. والمهمل إنّما يذكر فيه حقيقة صالحة للتعميم والتخصيص، ولو كانت الإنسانية وجب لها التعميم ما كان الشخص الواحد يجوز أن يقال أنّه إنسان، ولمّا كان الإيجاب والسلب في الكل يلزمان في البعض دون البعض، فالمهمل صدقُه جزئياً متيقّنٌ، وصدقه كلياً مشكوك فيه، فهو في قوةِ جزئية؛ وكون القضية جزئية الصدق لا مانع عن صدق كليتها كلياً ولا عن كذبها. والألف واللام في لغة العرب كما يراد للعموم يراد لتعيين الحقيقة الأصلية كقولك: «الإنسان عام» أو «هو الضاحك» ولو استغرق لقام مقامه قولنا: «كل واحد» وليس كذا.

والشرطيات سور كلياتها «كلّما» أو «دائماً» أو «دائماً ليس» أو «ليس البتّة» وسور جزئياتها «قد يكون» كما تقول: «قد يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق» أو «قد يكون ليس كذا» في السلب أو «ليس دائماً» أو «ليس كلّما». وعند عدم هذه الأسوار قولنا: «إمّا أن يكون» أو «إذا كان» لو اقتضيا من التعميم والتخصيص أحدهما ما صحّ اقتران سور الآخرين به، فليسا مقتضياهما، فهما يقتضيان الإهمال.

وعموم الشرطيات وخصوصها بالأوضاع والأوقات كما كان في الحمليات بالأعداد.

فصل [في لواحق القضايا]

(١٦) قد يقترن بالقضايا ما يفيدها أموراً لا يقتضيها القضايا دونها كلفظة «إنّما» فإنّها قد تفيد حصر الموضوع في المحمول، وقد تفيد حصر المحمول في الموضوع. والألف واللام في المحمول فإنّه يفيد حصر المحمول في الموضوع.

وقد يدخل السلب في القضية لنفي مقتضيهما ويجوز بقاء القضية على إيجابها ويقال: «ليس ج إلاّ ب» ويفهم منه اتحاد مفهوميهما، أو اللزوم. ويقال في الشرطيات: «لمّا كانت النهار حاصلاً كانت الشمس طالعة» فيه دعوى اللزوم مع تسليم الوقوع، ويقول: «لا يكون الشمس طالعة إلاّ والنهار موجوداً» أو «حتى يكون» أو «يكون النهار موجوداً» إن شئتَ حذفت هذه الأدوات وجعلتَها حاصرة كلية متصلة بإدخالها أداتها أو بقيتَ السلبَ وحذفت غيره وتُدخل أداةَ الانفصال.

وموجبتا الشرطيتين إذا أدخلتَ في أحد جزوَىْ أحدهما السلبَ صحّ قلبه إلى الآخر وتقول: «لا يكون هذا المحل حاراً وهو بارد» وهو مُشعر بمنع الجمع دون الخلوّ، وهو في قوة منفصلة كذلك. إذا أدخلت أداة الانفصال على سلبي جزئيها صارت مانعة للخلوّ دون الجمع، ونحو هذه قضايا محرّفة.

اللمحة الرابعة ـ [في العدول والتحصيل]

(١٧) هي أنّ القضية إمّا «معدولة» وهي التي جعل حرف السلب جزءاً لأحد جزوَيْها أي الموضوع أو المحمول، وإمّا «محصّلة» وهي التي سلمت جزآها عنه.

وحق كل قضية حملية أن يكون فيها ما يدلّ على الموضوع والمحمول والربط الذي باعتباره صارت القضية قضية، واللفظة الدالّة على النسبة تسمّى «الرابطة»، وقد لا يحذف في لغات كما في لغة الفرس قولنا: «زيد دبير است» وقد تربط في العربية بلفظة «هو» كقولهم: «زيد هو كاتب» وقد يحذف فيها.

وإذا تأخّر حرف السلب عن الرابطة في لغة العرب ارتبط بها وصار السلب جزءاً للمحمول والنسبة إثباتية، وإذا تقدّم السلب قطع الرابطة ونفاها، والجملة، إذا صار السلب جزءاً لأحد جزوَي القضية فهي إيجابية. والسلب يجوز عن المنفي. والإثبات ـ محصلاً كان أو معدولاً ـ لا يتصور إلاّ على ثابت إمّا عيني أو ذهني، فيثبت عليه الحكم بحسب الوجودين أو أحدهما، فالقضايا صارت أربعة: موجبة بسيطة كقولك: «زيد بصير» وسالبة بسيطة كقولك: «زيد ليس بصيراً» ومعدولة موجبة كقولك: «زيد هو لا بصير» وسالبة معدولة كقولك: «زيد ليس هو لا بصير».

والقضية دون الرابطة تسمّى ثنائية ويتعلق كونها معدولة أو بسيطة بنيّة المتكلّم إلاّ أن يكون الحرف للعدول كلفظة «غير»، ومعها ثلاثية.

اللمحة الخامسة ـ [في تركيب الشرطيات]

(١٨) هي أنّ الشرطيات منها ما يتركّب من مثلَيه، أو قسيمَيه، أو عن خلط، أو من أحد الشرطيتين مع حملية، فقولنا: «إن كان كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود» هي متصلة من مثليها، وقولك: «إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فإمّا أن يكون الشمس طالعة وإمّا أن يكون الليل موجوداً» فهي متصلة من خلط الشرطيتين، وقولك: «إن كان هذا عدداً فهو إمّا زوج وإمّا فرد» فهي متّصلة من قسمَيها وحملية، وقسْ على هذا.

المورد الرابع
في جهات القضايا وتصرفات فيها وفيه لمحات:

اللمحة الأولى ـ [في الجهات]

(١٩) هي أنّ المحمول نسبته إلى الموضوع إمّا أن يكون واجبة كقولك: «الإنسان حيوان» أو ممكنة كقولك: «الإنسان كاتب» أو ممتنعة كقولك: «الإنسان حجر». ولفظة «الضرورة» صادقة على الأولى، و«الإمكان» على الثانية، و«الامتناع» على الثالثة. وهذه الألفاظ الثلاثة بمدلولاتها تسمّى «جهة»، والقضية التي تصلح لأن تصدق عليها إحدى هذه باعتبار الصلاحية تسمّى «مادّة» ها وتنسب القضية إلى الجهة التي تصدق عليها في الإيجاب وإن صدق على السلب غيرها.

والضروري إنّما يقال على ما تجب النسبة لنفس الموضوع والمحمول لا باعتبار زائد: فمنه المطلق للأتمّ كقولنا: «الله قيّوم» فإنّه متسرمد كذا، ومنه ما شرطه دوام ذات الموضوع كقولنا: «الإنسان بالضرورة حيوان» إذ ذاك غير متأبّد بل مع بقاء الذات، فلا نعني بالضروري غير هذين، أمّا ما شرطه في الموضوع كقولنا:

«المتحرّك متغيّر بالضرورة مادام متحرّكاً» فإنّه ما وضعنا فيه أصل الذات بل الذات مع صفة تلحقها بعد تحقّقها، أو في المحمول كقولك: «الإنسان ماش ما دام ماشياً» أو في وقت معين كقولك: «القمر كاسف» أو غير معين كقولك: «الإنسان متنفّس» فهذه الأربعة: ضروريات مشروطة غير دائمة، والوقت المعين والغير المعين إنّما يعتبر فيما له لازم ضروري يتأدّى إليه البتة في وقت، وقد يوجد دائماً غير ضروري كسواد زيد وسلب البياض عنه، أمّا في الكليات فلا يتصور الحكم الدائم الغير الضروري، فإنّ ما لا يترجّح بالوجوب لا يمكن جزم الحكم بدوامه في الكليات. ويتصور الحكم الضروري الغير الدائم إذا كان للماهيات لازم يتأدّى إلى الحكم وقتاً ما كتنفّس الإنسان والشروق والغروب للكواكب.

والممكن قد يقال بإزاء ما ليس بممتنع ويدخل فيه الواجب.

والخواص وجدوا ثلاثة أقسام: «ضروري الوجود» و«ضروري العدم» و«ما لا ضرورة في وجوده وعدمه» فخصّوه باسم «الإمكان»، فالقسمة عند هؤلاء ثلاثية: واجب وممكن وممتنع، وكانت عند الأولين ثنائية: ممكن وممتنع.

والممكن العامي يصدق على طرفَيْ الممكن الحقيقي لصدق الغير الممتنع على إيجابه وسلبه. ولـ «الإمكان» محامل أُخَر لا تحتاج إليها فحذفناها.

ومن ظنّ أنّ من شرط الممكن أن يكون غير واقع فإنّ الوجود يخرجه إلى الوجوب لم يعلم أنّه إن كان الوجود يخرجه إلى ضرورة الوجود فالعدم يخرجه إلى ضرورة العدم، فإن لم يضرّ هذا لم يضرّ ذاك، بل الممكن باعتبار الماهية أبداً ممكن. وضرورة العدم والوجود إنّما يكون له بشرائط خارجة.

فإن قيل: الواجب إن كان ممكناً أن يكون، وكل ممكنٍ أن يكون ممكنٌ أن لا يكون، فالواجب ممكنٌ أن لا يكون، وإن لم يكن ممكناً وما ليس بممكن ممتنع، فالواجب ممتنع.

يقال: إنّ الواجب ممكن بالمعنى العامي ولا ينعكس ذلك إلى ممكنٍ أن لا يكون، لدخول الواجب فيه، وليس بممكن بالمعنى الخاصي، وما ليس بممكن

بالمعنى الخاصي لا يلزم أن يكون ضروري العدم بل ربما يكون ضروري الوجود، فإنّه عبارة عمّا ليس بضروري الوجود والعدم.

واعلم أنّ أمّهات الجهات الثلاثة المذكورة من قبل، وقد دخل فيها ضروري غير دائم وهو داخل تحت الإمكان الحقيقي، ودخل فيه الدائم الغير الضروري، والضروري أعمّ من الدائم من وجه، والدائم أعمّ من الضروري من وجه، فالدائم المطلق هو ما يشمل الضروري الدائم والدائم الغير الضروري.

اللمحة الثانية ـ [في بيان اعتبارات قضية «كل ج ب» والفرق بين المطلقات والموجهات]

(٢٠) هي أنّا إذا قلنا: «كل ج ب» فله اعتبارات في الوضع وأخرى في الحمل:

أمّا التي في الوضع، فيشترك فيها جميع القضايا المحصورة بأصنافها وهي أنّ كل جيم ليس معناه الجيم الكلي أو كليته، فقد يحمل عليه ما ليس كليته، ولا كلّ الجيم أي جميعه، بل معناه كل واحد واحد مما يوصف بـ «جيم» كان في الذهن أو في العين دام له الجيمية أو لم يدمْ، وليس مأخوذاً على أنّه من حيث هو جيم وإلاّ ما أمكن أن يقال كل متحرك يمكن فرض سكونه ولا يشترط لادوام الجيمية، بل كيف اتفق بعد أن يكون موصوفاً بالجيمية بالفعل.

وأمّا في الحمل، فنقول في الضرورية: إنّه ب لا مادام جيم بل أعمّ منه، وإن لم يكن جيم فهو بالضرورة ب وفي الممكنة بالإمكان وكذا بحسب كل قضية. وإذا لم تُعيَّن جهة أصلاً فهي مطلقة عامة لا تقتضي من الجهات شيئاً معيناً من حيث أنّها قضية وإلاّ ما صحّ اقتران غيرها بها بل نسبتها إلى الجميع سواء ويطّرد في جميع المواد، ويمكن قلبها من الإيجاب إلى السلب كقولنا: «كل فرس نائم، لا شيء من الفرس بنائم» فإنّ هذان لذاتهما لا يقتضيان الدوام واللادوام لما سبق.

والضروريات الأربعة إذا حذفت خصوصيتها فقيل: كل ج ب لا دائماً بل بحال ما فهي المطلقة الوجودية، ويتأتّى قلب سالبتها إلى موجبتها.

والحمل المطلق الأصلي غير الحملي الوقتي وهو ما يتخصص بالوقوع في الأعيان، فلو عدم غير الإنسان من الحيوان وقتاً ما صحّ كل حيوان إنسان أي مما في العين في هذا الوقت، وفي الحمل المطلق لا يتصوّر فإنّ هاهنا حيوانات معقولة بالضرورة ليست بإنسان. ولمّا كان الممكن العام يتناول الواقع بالفعل وما لم يقع أصلاً من غير الممتنع ولا يمكننا أن نقول: «كل ج ب مطلقاً» إذ لم يتّصف الجيم بالبائية أبداً أو شيء منه، فالممكن العام أعمّ من المطلق ومن جميع القضايا، والممكن الخاص أعمّ من الوجودية ومن المطلق العام من حيث أنّ الممكن الحقيقي قد يتناول ما لا يقع أصلاً، والمطلق أعمّ منه من جهة صحّته على مادة الضرورة وغيرها.

وسالب كل جهة ـ وهو ما يدخل فيه السلب على الجهة ـ غيرُ السالبة الموصوفة بالجهة وهي ما يدخل الجهة على السلب، واعتبرْ بالمواد.

اللمحة الثالثة ــ في التناقض

(٢١) و«التناقض» هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب على وجه يقتضي صدق أحديهما لذاته كذب الأخرى، وكذب أحديهما لذاته صدقَ الأخرى؛ ففي «الشخصية» لا ينبغي أن تختلف القضيتان في ما وراء الإيجاب والسلب مما يختلف به حال الحمل، فيحفظ فيهما اتّحاد الموضوع والمحمول والربط والإضافة والمكان والزمان والكل والجزء والقوة والفعل والشرائط. وينبغي أن يحفظ مثل هذا في جميع القضايا. وفي المحصورات زيادة شرط وهو أن تختلف القضيتان في الكمية وهو الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية وهو الإيجاب والسلب وإلاّ فالكليتان تكذبان في مادة الإمكان. والقضايا التي تؤخذ موضوعها أعمّ من محمولها تكذبان معاً، والجزئيتان تصدقان معاً فيهما، فإذا كذب «لا شيء من ج ب» إن كان يصدق «كل ج ب» فيصدق «بعض ج ب» دون العكس، فالجزئية في الحالتين صادقة.

فنقيض الكلية الموجبةِ الجزئيةُ السالبةُ، ونقيض الكلية السالبةِ الجزئيةُ

الموجبة. والمطلقة العامة الموجبة لا يكون نقيضها السالبة المطلقة إذ لا وقت معيّن في المطلقة ولا شرطٌ مّا كدوامٍ وغيره، فيجوز صدق السالبة والموجبة معاً، فنقيض المطلقة العامة الموجبة لا يكون إلاّ ما يدوم سلبُه، وإلاّ قد يصدق السلب الغير الدائم مع الإيجاب المطلق. فنقيض المطلقة الدائمة العامة التي يشمل الضرورية وغير الضرورية فإنّ أحدهما قد يكذب مع المطلقة في مادة الأخرى فـ «بالإطلاق كل ج ب» يناقضه «دائماً ليس بعض» و«بالإطلاق لا شيء دائمًا بعض» وهكذا الباقي. ونقيض «بالوجود كل ج ب»، «ليس بالوجود ج ب». وتبقى الدائمة التي تعمّ الضرورية وغيرها في البعض إيجاباً وسلباً، وإن شئتَ تورد في نقيض القضية المذكورة: «إمّا دائماً بعض ج ب» أو «دائماً ليس بعض ج ب بالدوام المطلق» وقد أغناك هذا عن تعديد أقسام كثيرة كما أشرنا إليه في التلويحات اللوحية والعرشية، كيف وهذا الإيجاب هو في حالٍ ما لا دائماً، فإمّا أن يكذب لقولنا: «في حال ما» فيصدق السلب الدائم أو لقولنا: «لا دائماً» فيصدق الإيجاب الدائم، وكذا في غيره. وإذا قلتَ: «بالوجود بعض ج ب» فنقيضه «ليس بالوجود شيء من ج ب» بل إمّا «دائماً كل» أو «دائماً لا شيء»؛ وعلى هذا في الجميع.

اللمحة الرابعة ــ في تلازم ذوات الجهات وتناقضها

(٢٢) ونجعل لذلك لوحاً، وذوات الجهات منها متلازمات تتعاكس ومنها ما لا تتعاكس:

متقابلات

بالضرورة أن يكون	**ليس بالضرورة أن يكون**
ليس بممكن العامي أن لا يكون	**ممكن العامي أن لا يكون**
ممتنع أن لا يكون	**ليس بممتنع أن لا يكون**

متقابلات

واجب أن لا يكون	**ليس بواجب أن لا يكون**
ليس بممكن أن يكون العامي	**ممكن أن لا يكون العامي**

ممتنع أن يكون	ليس بممتنع أن يكون

متقابلات

ليس بممكن أن يكون الخاصي	ممكن أن يكون الخاصي
ليس بممكن أن لا يكون الخاصي	ممكن أن لا يكون الخاصي

هذان يلزمان الستة التي في جهتهما دون العكس

هذا يلزمهما الستة التي في جهتهما دون العكس

وكل طبقة سطرنا نقائضها محاذية لها، فليؤخذ نقيض الكلية جزئية، ولازم النقيض يقوم مقامه.

واعلم أنّك إذا حكمت على البعض بجهة لا يلزم أن يكون البعض الآخر موافقاً له فيها ولا مخالفاً.

اللمحة الخامسة ــ في العكس

(٢٣) وهو جعل موضوعِ القضية بكليته محمولاً والمحمولِ موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب.

فالسالبة الضرورية تنعكس سالبة ضرورية، فإذا قلنا: «بالضرورة لا شيء من ج ب» فتنعكس «بالضرورة لا شي من ب ج» وإلاّ يمكن أن يكون «بعض ب ج بالإمكان العام» فإنّه لازم نقيضه، فنفرض موجوداً قلنا: إن تجد شيئاً معيناً هو ب وج فليكن د ف «دال» هو البعض من ب الذي هو ج، والبعض من جيم الذي هو ب فصار بعض ج ب، وقد قلنا: «بالضرورة لا شيء من ج ب» فهذا المحال لزم من كذب «لا شيء من ب ج» ولم يلزم من فرض الممكن وما يؤدّي إلى المحال محال.

والسوالب الممكنة الخاصة والعامة والمطلقة لا عكس لها، فقد يكون للشيء موضوع عام لا يعرض إلاّ له فيسلب هو عن الموضوع بالإمكان أو الإطلاق ولا يتأتّى سلب الموضوع عنه كقولك: «لا شيء من الحيوان ذي الرية بالإمكان ــ أو الإطلاق ــ متنفّس» فلا يمكنك أن تقول: «ولا شيء من المتنفّس بالحيوان ذي الرية» والبيان السابق يبتني على التناقض، والمطلقات لا نقيض لها من جنسها.

والسوالب الجزئية لا عكس لها أصلاً فقد يكون عام يسلب الخاص عن بعضه ولا يسلب هو عن بعض الخاص، فتقول: «بالضرورة ليس بعض الحيوان إنساناً» أو «ليس بعض الحيوان ماشياً بالإمكان» لا يتأتّى أن تعكسها أصلاً.

والموجبة الكلية لا تنعكس موجبة كلية فربما يكون المحمول أعمّ بل هي والجزئية الموجبة تنعكسان جزئيتين موجبتين، فإنّك إذا قلت: «كل ج ب» أو «بعضه» لك أن تجد شيئاً معيّناً هو ج وب وليكن د فإذا كان ج ب، فشيء من ب ج، فإذا لم يكن يطرد الكل فيطرد البعض البتّة.

والموجبات على أيّ جهة كانت تنعكس ممكنة عامة، فإنّ الضرورية قد تنعكس ضرورية كالإنسان مع الناطق وقد تنعكس غير ضرورية كقولك: «كل كاتب إنسان بالضرورة» فليست الكتابة ضرورية للإنسان كما كان هو ضرورية لها. والغير الضروري قد ينعكس ضرورياً كما سبق من الكتابة مع الإنسان، وقد ينعكس غير ضروري كالكتابة مع الضحك، والذي يشمل المواد كلها الإمكان العام، فإذا قلنا: «كل ج ب» على أيّ جهة كان فيصحّ عكسه: «ممكن أن يكون بعض ب ج»، هذا محال.

والممكنة الخاصة لمّا كان عكسها بالإمكان العام انحسم باب قلب سالبتها إلى الموجبة وإثبات عكسها، ثمّ قلب العكس إلى السلب ليكون سالبة منعكسة فإنّ الإمكان العام لا ينقلب موجبة إلى سالبة وفي مثل قولك: «لا شيء من الحائط الوتد» إن لم ينقل الموضوع والمحمول بكليتهما في العكس يأتي «لا شيء من الوتد في الحائط» وهو كذب بل الصحيح من عكسه أنّه «لا شيء مما هو في الوتد بحائط».

وتناقض الشرطيات وعكسها على ما ذكرنا في الحمليات.

المورد الخامس
في التركيب الثاني للحجج وفيه لمحات:

اللمحة الأولى ـ [في الحجة ومبادئها وتقسيم صورها]

(٢٤) هي أنّ «الحجّة» أصنافها متعددة وتؤخّر ما وراء القياس إلى ما بعد،

و«القياس» هو العمدة وهو قول مؤلّف من قضايا إذا سُلِّمتْ لزم عنه لذاته قول آخر. و«التأليف من القضايا» مَيْزُ القياس عن القضية الواحدة الموجبة لصدق عكسها وبطلان نقيضها.

والقضية إذا صارت جزء القياس سميت «مقدمة»، وأجزاؤها الذاتية ـ لا كالسور والجهة الباقية أي الأجزاء بعد التحليل إلى الأفراد كالرابطة المنتفية عند التحليل ـ تسمّى «حدوداً»، قولنا: «كل ج ب، وكل ب آ» مقدمتان، وج وب وآ حدودٌ، والمجموع قياسٌ، واللازم وهو كل «ج آ» نتيجةٌ.

وليس من شرط صحة قياسية القياس أن يكون مسلّم القضايا بل أن يكون على تقدير التسليم موجباً لذاته تصديقاً آخر. ومن خاصية صحة الصورة أنّها توجب عند التسليم تصديقاً آخر بخلاف صحة المادة.

والقياس إمّا «اقتراني» وهو الذي لم يذكر فيه أحد طرَفَي نقيض النتيجة بالفعل كما سبق مثاله، ومنه «استثنائي» وهو الذي يذكر فيه أحد طرفي نقيض النتيجة، وسيأتي على كل واحد منهما.

والاقتراني قد يتركّب من بسائط القضايا الثلاثة ومن خلط بعضها مع بعض.

ويوجد في الاقتراني حد مكرر يشترك فيه المقدمتان ويسمّى «الحد الأوسط» وينحذف في النتيجة. ولكل منهما حدّ يخصّه. ويسميان الطرفين، فما يصير موضوع النتيجة ونحوه يسمى «الأصغر» والمقدمة التي هو فيها «صغرى»، والصائر محمول النتيجة ونحوه يسمى «الأكبر»، والمقدمة التي هو فيها «كبرى»، وتأليفها يسمى «الاقتران»، وكيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين يسمى «شكلاً»، والنتائج من الاقترانات هو «قياس».

والحدّ الأوسط إمّا أن يكون محمول الصغرى وموضوع الكبرى ويسمى «الشكل الأول» لظهوره في نفسه وتبيُّن غيره به، وهو الأشرف لإنتاجه جميع المطالب من المحصورات الأربعة؛ وإمّا موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو بعيد عن الطبع لا يتفطّن لقياسيته إلاّ بصعوبة وكلفٍ؛ وإمّا محمولهما جميعاً وهو

«الثاني»، أو موضوعهما وهو «الثالث»، ويكاد الطبع يتفطن لقياسيتهما دون حاجة إلى بيان على ما سنذكر.

وتشترك الثلاثة في أن لا نتيجة فيها عن الجزئيتين، ولا عن سالبتين، ولا عن سالبة صغرى وجزئية كبرى إلاّ في سوالب هي في حكم الموجبات، وأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدمتين في الكيف والكمّ، وما استُثني من الكيف فإنّما هي سوالب في حكم الموجبات، فلا حاجة إلى الاستثناء.

الشكل الأول

(٢٥) وهو الذي يكون الحد الأوسط محمول الصغرى وموضوع الكبرى، وشرطه أن يكون الصغرى موجبة والكبرى كلية، ولولاهما ما لزم دخول الأصغر في الأوسط ليتعدى الأكبر إليه، فانحصرتْ أضرُبُه في أربعة، وكانت بحسب وجوه تركيب المحصورات الأربعة في الصغرى مع الأربعة في الكبرى، كلٌّ مع كلٍّ ستّة عشر، فبحسب الشرطين انحذفت اثنا عشر.

والشخصيات والمهملات لا تورد في العلوم، لأنّ الشخصيّ لا يبحث عنه فيها؛ والإهمال يغَلِّط:

الضرب الأول: من كليتين موجبتين ينتج كليًا موجباً، مثاله: كل ج ب، وكل ب آ، فكل ج آ.

الثاني: من كليين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة، مثاله: كل ج ب، ولا شيء من ب آ، ينتج: لا شيء من ج آ.

الثالث: من موجبتين والصغرى جزئية ينتج جزئية موجبة، مثاله: بعض ج ب، وكل ب آ، فبعض ج آ.

الرابع: من جزئية موجبة صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، مثاله: بعض ج ب، ولا شيء من ب آ، ينتج: ليس بعض ج آ.

واعلم أنّ الأصغر لـمّا كان داخلاً تحت الأوسط في المقول على الكل بشرائطه، فالحكم على الأوسط حكم على الأصغر على أيّ جهة كان، فالنتيجة في

الكل تابعة للكبرى في الجهة حتى في قولنا: بالإمكان كل ج ب، وبالضرورة كل ب آ، ينتج: بالضرورة كل ج آ، فإنّ «الألف» غير مقول على الموصوفات بـ «باء» مادامت ب حتى لو زالت البائية زال الاتصاف بالألِفية بالضرورة، وإن لم يكن باءً، فتبيّن أن لا مدخل للبائية الممكنة في كون الألفية ضرورية لـ «جيم» بل ذلك لذاتها، فإنّ ما يلحق بتوسط الممكن يكون ممكناً.

وقد استُثنِي عن متابعة النتيجة للكبرى ما إذا كانت الكبرى على بعض جهات غير معتبرة مثل ما إذا كانت الصغرى بالإمكان والكبرى لا دائماً بل ما دام ب، فإنّ الألفية متوقفة على البائية الممكنة لـ «جيم»، ويجوز أن لا يقع البائية فيكون الألفية بالإمكان لـ «جيم»؛ أو كانت الصغرى ضرورية والكبرى ما دام ب مطلقاً فالنتيجة ضرورية، لأنّ ج يدوم ب، فيدوم آ بالضرورة. فلا نطول بها هذا المختصر إذ لا اعتبار لذلك ولا فائدة وقد ذكرناه مفصّلاً في **قوانين الحقائق**.

الشكل الثاني

(٢٦) هو ما يكون الحد الأوسط فيه محمول الطرفين. وشرطه هو كلية الكبرى واختلاف المقدمتين في الإيجاب والسلب أو ما يقوم مقامه. فإنّ المتّفقين قد يثبت عليهما شيء أو يسلب عنهما وليس إلاّ الإيجاب، وهكذا يفعل في المختلفات وليس إلاّ السلب. وخاصيته أنّه لا ينتج غير السالب.

وقرائنه أربعة:

الضرب الأول: من كليتين والكبرى سالبة مثاله: كل ج ب، ولا شيء من آ ب، يتبيّن بعكس الكبرى فيصير ثاني الأول ناتجاً: لا شيء من ج آ، أو يتبيّن بالخلف فيقال: إن لم يصحّ لا شيء من ج آ، فبعض ج آ، وكان لا شيء من آ ب، ينتج ليس بعض ج ب، وكان كل ج ب، هذا خلف. وفي جميع الأضرُب هاهنا يقرن في الخلف نقيض النتيجة بكبرى القياس وهي كبرى بحالها.

الضرب الثاني: من كليتين والصغرى سالبة ينتج كلية سالبة، تُعكَس الصغرى

وتجعل كبرى ويستنتج، وتعكس النتيجة ليرجع الرأسان كلٌّ إلى مكانَيْهما فإنّا غيّرناهما بعكس ترتيب القياس.

الثالث: من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى، ينتج سالبة جزئية يتبيّن بعكس الكبرى، فيصير رابع الأول، أو يبيّن بالخلف كما بيّن.

الرابع: من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى لا تنعكس الأُولى وتنعكس الثانية جزئية. ولا إنتاج للجزئيتين فيتبيّن بالخلف، وكان القياس مثلاً: ليس بعض ج ب، وكل آ ب، ينتج: ليس بعض ج آ، وإلاّ كل ج آ، وكان كل آ ب، فكل ج ب، وكان ليس بعض ج ب، هذا خلف محال، أو يبيّن بـ «الافتراض»: فليكن البعض من «جيم» الذي ليس بـ ب د، فلا شيء من د ب، وكل آ ب، ينتج من ثاني الثاني: لا شيء من د آ، ثم نقول: بعض ج د، ولا شيء من د آ، فليس بعض ج آ.

واعلم أنّه لا نتيجة في هذا الشكل عن مطلقتين بالاعتبارين ولا عن ممكنتين ولا عن خلطٍ سواء تغيّرت الكيفية أو ما تغيّرتْ، فإنّك قد تثبت وجودياً لنوعين مختلفين عليهما كالتنفس على الإنسان والفرس على الجهات، أو تثبته على واحد وتنفى عن الآخر، أو تسلب عنهما جميعاً وليس الاّ السلب، أو تأخذ التنفس مع المتفقين كالإنسان والناطق وتفعل على الاعتبارات المذكورة على الجهات وليس إلاّ الإيجاب، وإذ لا لزوم لسلب ولا إيجاب فلا نتيجة.

وأمّا المختلطات مع الضرورية ففيها ضابط: وهو أنّه إذا اختلفت جهة المقدمتين بحيث لا تعُمّ إحدى الجهتين الأخرى سواء كانت المقدمتان موجبتين أو سالبتين أو مختلفتين في الكيف فالنتيجة ضرورية السلب، مثل ما إذا كان «كل ج ب بالضرورة» و«بالإمكان كل آ ب» الخاصي أو بالوجود، فاعلم أنّ طبيعتَي ج و آ متباثنان، إذ لو دخل الألف في الجيم ولو بالإمكان صار «كل ج ب» كبراه، وضرورية على الشكل الأول، فينتج ضرورية، فكان الباء على الألف أيضاً ضرورياً، فما كان بالإمكان؛ ولو دخل الجيم في الألف ليتعدى الباء إليه بالإمكان

فما كان بالضرورة؛ فإذ لم يتصوّر دخول أحدهما في الآخر فالنتيجة ضرورية السلب. وهكذا إذا كان إحدى المقدمتين جزئية على الاعتبارات الثلاثة للكيفية؛ وأيضاً إذا كان إحدى المقدمتين ضرورية والأخرى على جهة تعمّ الضرورية كالإمكان العام والإطلاق العام، واختلفت الكيفية، فالنتيجة ضرورية السلب لِما قلنا. وإذ لا نتيجة في هذا الشكل عن المطلقات، وحالُ المختلطات كما ذكرنا فلا حاجة كثيرة إلى العكوس وكلفٍ.

الشكل الثالث

(٢٧) وهو ما يكون الحد الأوسط فيه موضوع الطرفين وشرطه أن يكون الصغرى موجبة وإحدى المقدمتين كليّةً أيّتهما كانت. وخاصيته أنّه لا ينتج غير الجزئي.

وقرائنه ستة:

الضرب الأول، من موجبتين كليتين ينتج جزئياً موجباً، مثاله: «كل ب ج» و«كل ب آ» تعكس الصغرى فيصير «بعض ج ب» وتضمّ إلى الكبرى فينتج من ثالث الأول «بعض ج آ»، أو يبيّن بالخلف. إن لم يصحّ «بعض ج آ» ويصحّ «لا شيء من ج آ» ويقرن بصغرى القياس مجعولاً كبراه، وهكذا في جميع ضروب هذا الشكل ينتج: «لا شيء من ب آ» وكان «كل ب آ» هذا خلف. وما يتبيّن بعكس الصغرى أربعة أضرُبٍ؛ هذا.

والثاني، وهو من كليتين والكبرى سالبة.

والثالث، وهو من موجبتين والصغرى جزئية.

والسادس، وهو من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى.

ففي هذه الأربعة إذا انعكست الصغرى فيرجع القياس إلى الشكل الأول وبقيت الكبرى على جهتها فيتبعها النتيجة لِما عرفت من حال الشكل الأول، ففي جميع هذه الأربعة النتيجة بيّن أنّها تابعة للكبرى، ونبيّن أنّ في الجميع كذا؛

فالضرب الرابع من موجبتين والكبرى جزئية لا تنعكس الصغرى إذ لا قياس عن جزئيتين بل تعكس الكبرى وتجعل صغرى وتستنتج وتعكس النتيجة أو يبيّن بالخلف كما سبق، أو بالافتراض، وصورة القياس: «كل ب ج» و«بعض ب آ» فنفرض البعض من ب الذي هو آ أنّه د، فصار «كل د آ» فنقول: «كل د ب» و«كل ب ج» فكل د ج، ثم «كل د ج» و«كل د آ» فهو من أول الثالث، ينتج: «بعض ج آ» و«كل د آ» جهته جهة الكبرى وهو كبرى هذا القياس فيتبعها النتيجة.

الضرب الخامس، من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى، لا تنعكس السالبة، والصغرى إن عكست كانت القرينة من جزئيتين، فتبيّن بالخلف كما قلنا أو بالافتراض، فنفرض البعض من ب الذي ليس آ في الكبرى أنّه د، فيصير «لا شيء من د آ» و«كل د ب» ويقرن بصغرى القياس وهو «كل ب ج» فينتج: «كل د ج» و«لا شيء من د آ» فـ «ليس بعض ج آ» والعبرة كقولنا: «لا شيء من د آ» لكبرويته وجهته بعينها جهة كبرى القياس.

اعلم أنّ الشكل الأول شارك الثاني في اشتراط كلية الكبرى وإنتاج الكلية، وشارك الثالثَ في اشتراط إيجاب الصغرى وإنتاج الموجبة، وهو فارق الشكلين إنتاج المطالب الأربعة والتبيّن بنفسه، وفارق الثاني الشكلين في اشتراط اختلاف كيفية المقدمتين وإنتاج الموجبتين للسالب والنتاج من السالبتين كما ذكرنا، وفارق الثالثُ الشكلين في جواز جزئية كبراه.

اللمحة الثانية ـ [في الاقترانات الشرطية]

(٢٨) هي أنّ الشرطيات: منها، اقترانات، والمتصلات قد يتألّف منها مقدمتان على نسق الحمليات تشترك في تال لهما أو مقدم لهما أو تالى إحديهما ومقدّم الأخرى، والشرائط والاستنتاج على ما مضى، والمنفصلات أيضاً. والقريب من الطبع كقولك: «هذا العدد إمّا فرد أو زوج، وكل زوج إمّا زوج الزوج أو زوج الفرد أو زوج الزوج أو الفرد معاً» فينحذف الأوسط، وينتج: «إمّا أن يكون هذا العدد فرداً أو زوج الزوج أو الفرد أو زوجهما» وأمر الشروط على ما قلنا. وقد

يتركّب متصلة مع حملية. والقريب من الطبع ما تكون الشركة في التالي والحملية كبرى فيحصل نتيجة مقدّمها مقدّم القياس وتاليها نتيجة تأليف التالي والحملية، كقولك: «إن كان ج ب وكل هـ د وكل د آ» ينتج «إن كان ج ب فكل هـ آ» وقد يكون القياس من حملية ومنفصلة، والمنفصلة كبرى، كقولك: «الأربعة عدد وكل عدد إمّا زوج وإمّا فرد» فينتج: «الأربعة إمّا زوج وإمّا فرد» وقد يكون المنفصلة صغرى والحمليات كبرى يشترك في محمول واحد ويسمّى «الاستقراء التام»، كقولك: «كل متحرك إمّا حيوان أو نبات وإمّا جماد، وكل حيوان جسم وكل نبات جسم وكل جماد جسم» ينتج: «كل متحرك جسم» ولا ينبغي أن ينحذف في هذه القياسات غير الجزء المكرر.

اللمحة الثالثة ـ [في الاستثنائيات]

(٢٩) و «الاستثناء» رفع أو وضع لبعض أجزاء الشرطية، لرفع أو لوضع الآخر. والاستثنائي يتركّب في الشرطيات البسيطة من شرطية وحملية، والمتصلات يستثنى فيها عين المقدم، فينتج عين التالي أو نقيض التالي لنقيض المقدم، ولا يستثنى عين التالي لعين المقدم ولا نقيض المقدم لنقيض التالي، فإنّ التالي ربما كان أعمّ من المقدم، ويلزم من رفع الأعم رفع الأخصّ ولا عكس، ويلزم من وضع الأخص وضع الأعم ولا عكس، وفي محل المساواة يصحّ في بعض المواضع. والمنفصلة يستثنى عين جزءٍ فينتج نقيض الباقي أو البواقي، وهو يستثنى نقيض ما يتفق فينتج عين ما بقى إن كان واحداً أو منفصلة في البواقي. وفي مانعة الجمع فقط يستثنى العين للنقيض لا غير. وفي مانعة الخلوّ فقط النقيض للعين لا غير.

المورد السادس
في قياس الخلف وبعض تصرفات في القياس
وفيه لمحات

اللمحة الأولى ـ [في القياسات المركبة]

(٣٠) هي أنّه لا قياس من أقلّ من مقدمتين، فإنّ المقدمة إن ناسبت كلية

النتيجة فهي شرطية تستثنى بقضية أخرى، وإن ناسبت جزء النتيجة فلا بدّ ممّا يناسب جزءها الأخر وهي مقدمة أخرى. ولا قياس من أكثر من مقدمتين فإنّ النتيجة لها طرفان ولا بدّ لكل من المقدمتين من مناسبة طرفٍ، فإذا ناسبتاها بهما فلا مدخل للثالث بل توجد مقدمات كثيرة لقياسات متعددة سابقة إلى قياس واحد لمطلوب واحد ويسمّى «قياساً مركباً» وقد تطوى النتائج فيه ويسمى «مركباً مفصولاً» وقد لا تطوى فيذكر قضايا هي نتائج تارة ومقدماتٌ أخر حتى ينتهي إلى المطلوب ويسمى «مركباً موصولاً» فإنّ مقدمتّيْ القياس إذا لم يكونا بيّنَين يحتاج إلى إثباتهما كالنتيجة.

اللمحة الثانية ــ [في قياس الخلف وعكس القياس]

(٣١) هي أنّ الخلف قياس يبّين صحّة المطلوب بإبطال نقيضه. ويتركّب من قياسين: اقتراني واستثنائي؛ مثاله: إن لم يصدق قولنا: «ليس بعض ج ب» و«كل ج ب» ويقرن به «كل ب آ» على أنّهما مقدمة بيّنة أو يثبت فينتج: إن لم يصدق قولنا: «ليس بعض ج ب» فـ «كل ج آ» ويستثنى نقيض التالي وهو «ليس كل ج آ» فينتج نقيض المقدم وهو أنّه ليس لم يصدق قولنا: «ليس بعض ج ب» بل يصدق.

وقياس الخلف يردّ إلى المستقيم بأخذ نقيض النتيجة المحالة واقترانها بالصادقة على ما يتّفق من الأشكال فينتج المطلوب.

واعلم أنّ في جميع الأقترانيات إذا أخذ نقيض النتيجة أو ضدّها وقرنت بإحدى المقدمتين نتجتا نقيض المقدمة الأخرى أو ضدّها على أيّ شكل يتّفق، ويسمى «عكس القياس» ويستعمل في الجدل احتيالاً لمنع القياس.

اللمحة الثالثة ــ [في قياس الدور]

(٣٢) هي أنّ «قياس الدور» هو أخذ النتيجة مع عكس إحدى مقدمتّيْها لينتج الأخرى فتكون النتيجة نتجت ناتجها، ويستعمل جدلاً لمنع القياس، وإنّما يمكن في موضع تعاكس الحدود لتنحفظ الكمية، مثاله: «كل إنسان متعجّب وكل متعجّب ضاحك» فينتج «كل إنسان ضاحك» فعند الدور تقرن النتيجة بالصغرى المعكوسة

باقيةً على الصغروية، نتجت الكبرى، أو يقرن بالكبرى المعكوسة باقية كبرى نتجت الصغرى.

اللمحة الرابعة ـ [في اكتساب المقدمات وتحليل القياسات]

(٣٣) هي أنّك إذا أردت أن تكتسب المقدمات فانظر إلى جزئي النتيجة واطلبْ ما يحمل على كل واحد وما يحمل عليه كل واحد من الذاتيات والعرضيات وذاتيات الذاتيات وعرضياتها وعرضيات العرضيات وذاتياتها، فإن وجدتَ ما يحمل على أحدهما ويوضع للآخر أو يحمل عليهما أو يوضع لهما على حسب مطلبك صحّ قياسك من الأشكال الثلاثة.

ولا يورد الحجج في الكتب على نظم القياسات التامة فلينظر في الحجة أنّها هل يشتمل على كل النتيجة فيكون استثنائية، أو على جزئها فيطلب ما يناسب الجزء الآخر ويوصل بين المقدمات المتبددة ويبدّل اللفظ المركب بالمفرد لئلا يغلط. وربما أخذ المعدول فظنّ أنّه سالب وغلط فيه كقولك: «الاثنان لا فرد وكل لا فرد فهو زوج» ينتج «إنّ الاثنان زوج» والمقدمات موجبتان.

اللمحة الخامسة ـ في استقرار النتائج وفي صوادق النتائج عن مقدمات كاذبة

(٣٤) هي أنّ القياس الناتج لقضية بالذات ينتج بالعرض بطلان نقيضها وصحّة عكسها وما يدخل في الأصغر وما يستوي مع الأصغر في نسبة الأكبر، وإنّا إذا قلنا: «كل قياس صادق المقدمات ينتج نتيجة صادقة» هو قضية كلية موجبة ولا تنعكس كلياً.

المورد السابع
في أصناف ما يحتجّ به

(٣٥) من جملة ما يحتجّ به «الاستقراء» وهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة كحكمك أنّ «كل حيوان يحرّك عند المضغ فكّه الأسفل» استقراءً بما

شاهدت من الحيوانات. وهو غير مفيد لليقين، فربما يكون حكم ما لم يستقرأ بخلاف ما استُقرِئ كالتمساح في المثال السابق.

ومن ذلك «التمثيل» وهو الحكم على شيء بما وجد في شيء آخر يشاركه في معنى «جامع» يسمى الملحوق «فرعاً» والملحق به «أصلاً»، ثم يثبتون عِلّية «الجامع» بأمرين:

أحدهما ما يسمى «الطرد والعكس» وهو تلازم ذلك المعنى والحكم في جميع المواضع وحاصله يرجع إلى الاستقراء وإن أثبتوا التلازم بينهما اقتضاء لماهيتهما فلا حاجة إلى الأصل.

والثاني ما سمّوه «السبر والتقسيم» وهو أنّ العلة في الأصل إمّا أن يكون ج أو ب أو د، ثم يثبتون أنّ العلة لم تكن ج ولا ب لتخلّف الحكم عنهما في صورة آ فتعيّن د أو أنّ الحكم وجد في موضع كذا مع الجيمية فحسب فهي المناط، وذلك ضعيف، فإنّه يجوز أن يكون الحكم في الأصل لخصوصية ماهيته لا غير.

ثم أنّهم يحتاجون إلى حصر الصفات فيما يذكرون وكل عدد رأوا الحصر فيه يناقشهم الخصم لجواز وجود صفة هي العلة وقد شذّت عن الحصر. ولا يكفيهم أن يقولوا لو كانت صفة أخرى لعثرنا عليها إذ من المحال أن يقابلنا فيل مع سلامة البصر ولا نراه، لأنّ الصفة التي قد لا يهجم عليها إلاّ بعد أبحاث طويلة ليست كالفيل المحسوس.

ثمّ إن سلّم لهم ذلك فيقال: يجوز أن تكون العلة المجموع أو كل اثنين أو ثلاثة وهكذا كل رتبة من العدد فيحتاج إلى نفي عليّة رتبة من العدد ووجود الجيمية في موضع آخر دون الصفات الأخرى مع الحكم لا يغنيهم فإنّ الجيمية يجوز أن يكون في موضع علة لهذا الحكم مع صفات هي أجزاء العلة المجموعة، وفي هذا الموضع مع أجزاء أخرى يكون أيضاً علّة له، فهي إن اجتمعت مع هذه الصفات جزء للعلة وكذا إن اجتمعت مع تلك الصفات، ويجوز أن يكون لمطلق حكمٍ عللٌ ولا ينقطع عنهم هذا الكلام.

ثم إن سلّم لهم أنّ الجيمية علّة يجوز انقسامها إلى قسمين لا يلازم الحكم إلاّ لأحد القسمين ولم يكن ملاقياً لمحل النزاع ولا يمكنهم التفصّي عن هذه الإشكالات.

ومن جملة ما ذكرنا «قياس الفراسة» وهو قياسٌ الأوسط فيه هيئة بدنية موجودة في الإنسان وحيوان غيره يستدلّ بها على خُلقٍ للزومها لمزاج واحد، فيستدلّ بوجود أحد المعلولين على الآخر كعرض الأعالي الموجود في الإنسان والأسد يستدلّ به على وجود الخُلق الذي للأسد وهو الشجاعة في الإنسان، فإن كانت الهيئة ممّا يطّرد في الحيوانات فإنّما يستدل بها على خُلق مطرَّد.

المورد الثامن
في أصناف القضايا [هي مواد الأقيسة]

(٣٦) منها: الواجب قبوله:

ومنه: «الأوليات» وهي التي يحكم بها عقل الإنسان لذاته دون حاجة إلى وساطة، ولا يكون التصديق بها متوقّفة إلاّ على التصور، فإذا حصل التصور تحكم دون بيان زائد كحكمك أنّ الكل أعظم من الجزء.

ومنه: «المشاهدات» وهي قضايا يحكم بها العقل باعتبار مشاهدة من القوة الظاهرة أو الباطنة، كحكمك بأنّ النار حارٌّ وأنّ لك غضباً وجوعاً.

ومنه: «المجرّبات» وهي قضايا يحكم بها العقل لتكرر مشاهدات موجبة لليقين تأمن فيها النفس عن الاتفاق، وربما ينضمّ إليه أحوال إلهية.

ومنه: « الحدسيات» وهي قضايا يحكم بها الحدس الإنساني حكماً تذعن النفس لها كمن رأى بنياناً على كمال هيئة فحكم أنّها ما بناها إلاّ عالِم بالبناء. ولا يشترط فيه التكرر.

ومنه: «المتواترات» وهي قضايا يحكم بها العقل يقيناً لكثرة الشهادات،

ويكون الشيء ممكناً في نفسه وتأمن النفس عن التواطي، واليقين هو القاضي بتكامل الشهادات. وأخطأ من حصر مبلغ الشهادات في عدد، فكم من قضية حصل بها اليقين من عدد نَزِر، وكم من قضية يشهد بها أكثر منه ولم يحصل اليقين، وقد حكمنا يقيناً بوجود مكّة ولم نعلم أنّه من أين حصل هذا اليقين، وحدسك وتجربتك ليست بحجة على غيرك.

(٣٧) ومنها: المشهورات: وهي القضايا التي مبدأ الحكم فيها عموم الاعتراف بها كقولهم: «إنّ الظلم قبيح» ولو خُلِّي الإنسان وقواه دون انفعالات وملكات لم يحكم بها بخلاف الأوليات. والأوّليّ مشهور ولا ينعكس.

ومن المشهورات ما يمكن إثباتها بالبرهان، ومنها باطلة. ولكلّ أمّة وصنف مشهورات بحسبهم.

(٣٨) ومنها الوهميات الصرفة: وهي قضايا يحكم بها الوهم الإنساني في أمور لا يتعلق بالمحسوسات وكثير مما يتعلق بها ولا يحسّ؛ مثالها: اعتقاد المعتقد أنّ «كل موجود ذو جهة» وأنّ «العالم وراه فضاء لا يتناهى». والوهم تابع للحسّ فينكر ما لا يؤدّي إليه الحس. ومن علاماتها أنّ الوهم يساعد المقدمات الناتجة وينكص عن النتيجة. وأمّا حكمه في المحسوسات فواجب قبوله.

(٣٩) ومنها المقبولات: وهي قضايا أخذت ممّن يحسن به الظنّ.

(٤٠) ومنها التقريريات: وهي قضايا يؤخذ من الخصم ليبني عليها الكلام أو التي يوضع في مبادئ العلوم من علم آخر، فإن أخذها المتعلّم مع طيبة نفس يسمى «أصولاً موضوعة» وإلاّ فـ «مصادرات».

(٤١) ومنها المظنونات: وهي التي مبدأ الحكم فيها ظنّ النفس، و«الظن» هو الحكم بأنّ الشيء كذا مع الشعور بأنّه يمكن أن لا يكون كذا، مثالها قول القائل: «إنّ فلاناً يطوف بالليل فهو سارق». ومن المظنونات ما يؤثر بحسب بادي الرأي، وعند التعقب لم يبق تأثيرها، كقول القائل: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً».

(٤٢) ومنها المشبّهات: وهي قضايا إنّما يقع التصديق بها لمشابهتها لقضايا

غيرها على حسب تصديق المشبّه به. والتشبّه قد يكون في اللفظ وقد يكون في المعنى وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

(٤٣) ومنها المخيّلات: وهي قضايا تؤثّر في النفس بقبض أو بسط أو غيرهما لا من جهة التصديق كقول القائل: «إنّ العسل مُرّة قيّئة» فتنفر عنه الناس، وأكثر الناس يسوّل لهم الأمور بها فيُقدمون، أو يقبّح بها فيتركون. وليس من شرطها الصدق والكذب بل الجدل من المشهورات والتقريريات وشيء من المقبولات، ويتركّب الخطابيّ من المقبولات والمظنونات. وهذه ينفع بعضها لإقناع من لا يرتقي إلى البرهان على رتبته، فالخطابي للناقص، والجدلي للمتوسط أو لدفع ذي شَغَبٍ لن يستأهل للبرهان، وبعضها للتحريض؛ والتنفير في أمور دنيوية أو دينية. والمغالطيّ من المشبّهات، وفائدته الاجتناب والامتحان وتبكيت المموِّه بالعلم. والبرهان يؤلّف من المقدمات الواجبة قبولها. ويستنتج المبرهن من الضروريات ضرورية ومن الممكنات الواجب قبول إمكانها ممكنة.

المورد التاسع
في البرهان ــ وفيه لمحات

اللمحة الأولى ــ [في المطالب]

(٤٤) هي أنّ من المطالب تصورية والأخرى تصديقية:

فمنها: «هل» فيقال: هل الشيء موجود ويسمى حينئذ «هل البسيط» أو «هل هو بحال كذا»، ويسمى مع ما وراء الوجود «هل المركب»، وجوابه في الجملة أحد طرفي النقيض.

ومنها: ما يطلب بها مفهوم الاسم أو حقيقته إذا حقّق الوجود، فإنّ المفهوم وإن كان معقولاً دون الوجود، لا يسمّى حقيقة إلاّ عنده. وطالبة المفهوم تتقدّم على هل البسيط، وطالبة الحقيقة تتأخّر عنه.

ومنها أيّ: ويطلب تمييز الشيء عن غيره.

ومنها: لِمَ: وتُطلب به على الشيء في نفسه أو علة التصديق.

وهذه هي أمّهات المطالب، وإن كانت مطالب غيرها مثل «كيف» و«كم» و«متى» وقد يستغنى عنها بـ «أيّ».

اللمحة الثانية ـ [في أقسام البرهان]

(٤٥) و«البرهان» هو قياس مؤلّف من مقدمات واجبة القبول: والحدّ الأوسط في البرهان إمّا أن يعطي اللمّية في نفس الأمر والتصديق أيضاً ويسمّى «برهان لِمّ» كقولك: «هذا الخشب اشتعل فيه النار، وكلّما اشتعل فيه النار محترق فهذا الخشب محترق» وإمّا أن يعطي اللميةَ في التصديق فحسب دون لّمية نفس الأمر ويسمّى «برهان إنّ». وقد يكون الأوسط معلول نسبة الأكبر إلى الأصغر كما إذا جعل الأوسط في القياس السابق «المحترق» والأكبر «اشتعال النار» وقد يكون ليس أحدهما علة الآخر كقولك: «كل إنسان ضاحك وكل ضاحك كاتب». ويشترط في برهان اللمّ أن يكون الأوسط علة النسبة لا علة الأكبر.

اللمحة الثانية ـ [في أجزاء العلوم وشرائطها وتناسب موضوعاتها]

(٤٦) هي أنّ أجزاء العلوم: «موضوعات» و«مبادئ» و«مسائل»:

فموضوع العلم، ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية كالعدد للحساب، والمقدار للهندسة. ونعني بـ «الذاتي» هاهنا ما يلحق الموضوع من ذاته أو لذاتي له كالفطوسة للأنف والمساوة للكمّ. وكل ما يلحق الشيء باعتبار أمر أخصّ كالضحك بالحيوان أو أمر أعمّ خارج كالتحرك بالأبيض فهو غير ذاتي.

وأمّا المبادئ، فهي الحدود للموضوعات وأجزائها وأعراضها الذاتية للتصور والمقدمات التي منها تؤلّف قياساته.

والمبادئ غير المقدمات الواجب قبولها يسمّى «الأوضاع» ويجب إصدار العلم بالمبادئ.

وأمّا المسائل، فهي القضايا التي يطلب التصديق بها فيه. والضروري المورد هاهنا أخص من قولنا: «وإن لم يكن جيم بل ما دام جيم» وحكمنا على الشمس

والسماء في العلوم ليس أمراً جزئياً فقد عرفت أنّ مفهوماتها كلية. ومقدمتا البرهان إن كانتا ذاتيتين بالمعنى الأول فأكبر النتيجة ذاتي للأصغر فيكون الأصغر مجهولاً وليس بجائز إلاّ أن يكون تصور الشيء بلوازمه فيطلب ذاتياته أو يطلب اللمية، وإن كانت الذاتيات متصورة كقولنا: «الهواء جسم وكل جسم جوهر».

وإذا قلنا: «إنّ الأوّليات فطرية» ليس معناه أنّ الإنسان يولد وهو عالم بها، بل معناه أنّه إذا وقع له تصور الحدود لا يحتاج إلى أوسط. و«اليقين» هو الاعتقاد بأنّ الشيء كذا وأنّه لا يتصور أن لا يكون كذا ويطابق الأمر في نفسه. ولا يجوز علم وظنّ متواردان على طرفَيْ النقيض ولا على طرف واحد، بل يجوز أن يظنّ ما علم نقيضه بالقوة بالفعل، وذلك إمّا أن يكون عَلِمْنا الكبرى ولم نعلم الصغرى وإن كان الأصغر في الكبرى بالقوة، ثم يظنّ خلاف ذلك أو علمنا المقدمتين ولم نركّبها كمن رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنّها حبلى، وعنده مقدمتان: «إنّ هذا بغل وكل بغل عقيم» ولكن لم يخطر بباله التركيب.

والذي يقال: إنّك إن حكمت أنّ كل اثنين زوج، فما في يدي إن لم تعلم أنّه زوج ويكون في نفسه اثنين فلم تعلم أنّ كل اثنين زوج خطأ، فإنّا نحكم أنّ كل اثنين زوج سواء علمنا خصوصية ما قيلت عليه أو لم نعلم فهو زوج إلاّ أنّ كون ما في الكمّ اثنين علمٌ آخر يحتاج إلى مقدمة أخرى.

فإن قيل: المستحصل من العلم بمَ تعلمون أنّه مطلوبكم ولم يخرج عن سبق العلم أو استمرار الجهل.

قيل: إنّ عِلْمنا بالكلية مطلوبنا ما ظننّاه وكذا إن جهلناه بالكلية بل علمناه من وجه وجهلنا من وجه يتخصص بما علمناه فإذا حقّق تحقّق. ولا برهان على الفاسدات لأنّها بيّن محسوس وغائب محتمل الفناء فلا برهان على التقديرين ولا دوام لتيقّنه، وإذا تباينت موضوعات العلوم يسمى «متباينة» وإن كان موضوع علم آخر بعموم وخصوص كان لجنسية أو غيرها كالمجسّمات تحت الهندسة، فما موضوعه الأخص يسمى الموضوع تحت الأعم، وكذا إن تباين الموضوعان ولكن ينظر أحدهما في الآخر لأعراضه الذاتية كالموسيقى تحت الحساب.

وكل أصل موضوع في علم يبرهن عليه في غيره، والغالب أن يكون فيما فوقه وإن كان يجوز أن يكون في العالي ما يبتني على السافل ولكن لا على ما ابتني من السافل عليه ليدور.

والعلوم تترتّب ترتّب موضوعاتها حتى تنتهي إلى ما لا أعمّ من موضوعه وهو الفلسفة الأولى فإنّ موضوعها الوجود.

اللمحة الرابعة ـ [في أنّ الحدّ لا يكتسب بالبرهان وكيفية الطريق إليه]

(٤٧) هي أنّ الحدّ لا يكتسب بالبرهان، فإنّه حينئذ يصير المحدود أصغر، والحد أكبر، وكل ما يجعل أوسط إن كان نسبة الأكبر إليه على أنّه محموله فيتعدى إلى الأصغر بالمحمولية فلا يلزم أن يكون حدّه، أو على أنّه حدّ الأوسط محموله فيجوز أن يكون الأوسط محمولاً على غير الأصغر، أو بعين الأصغر، فهو «المصادرة على المطلوب الأول».

والقسمة أيضاً غير نافعة فإنّ القسمة دون الاستثناء لا يفيد أصلاً وعند الاستثناء لا بدّ من حجّة ويعود الكلام السابق.

وحدّ الشيء لا يكتسب عن حدّ ضدّه، إذ لا أولوية، وليس لكل شيء ضدّ.

و«الاستقراء» أيضاً لا يفيد، فإنّ الأشخاص لا حدّ لها وإن أخذ على أنّه استقرأ حدّ نوعها وكان هو المطلوب فلا يكون حجّة نفسه.

واعلم أنّا إذا علمنا بعض ذاتيات الشيء لا يلزم أن يكون هي حدّه لجواز أن يكون له ذاتي لم يطلع عليه في أمور لا تحسّها.

(٤٨) والطريق في اكتساب الحدّ تحليل صفات شخص وحذف ما ليس بذاتي، والنظر إلى المترتبات في جواب ما هو والمقسمات الحقيقية حتى تنتهي إلى مقول لا مقول تحته، وجميع المقوّمات العامة في اسم الجنس وإيراد الفصول، وهذا هو التركيب. ويتّفق أن يتفق جواباً «م؟» و«لِمَ؟» كما يقال: «إنّ الكسوف ما هو؟» فيقال: «هو زوال ضوء القمر لتوسُّط الأرض بينه وبين الشمس، فإذا قيل: لِمَ انكسفت القمر؟ فيجعل توسط الأرض أوسط، فاشترك الحدّ والبرهان إذا كان

الأوسط من علل الشيء الذاتية له، والعلل المساوية تؤخذ في الحدود والبراهين لا العامة، والأخص من العلل يؤخذ بإزاء الأخص من النوع فيهما».

واعلم أنّ توقف ابتلال الأرض على المطر، والمطر على السحاب، والسحاب على صعود الأبخرة، وصعود الأبخرة على ابتلال آخر، ليس دوراً ممتنعاً لأنّ كل توقف على عدد آخر غير ما توقف عليه.

اللمحة الخامسة ـ [في المغالطات]

(٤٩) قد يقع الغلط في القياس بسبب الصورة كما إذا لم يكن من ضرب ناتج، أو شكل ناتج، أو لوقوع غفلة في الشرائط المذكورة في التركيبين كما لعدم مشابهة الحدّ الأوسط في المقدمتين لمن قال: «كل إنسان حيوان، والحيوان جنس، فيلزم أن يكون الإنسان جنساً» وإنّما الغلط من أنّ الحيوان في الكبرى متخصص بالذهني فحسب، دون ما في الصغرى، أو لعدم اتحاد أحد الطرفين في القياس والنتيجة، أو لعدم نقل الأوسط بالكلية؛

أو بسبب المادة كالمصادرة على المطلوب الأول، وهو أن يكون النتيجة مقدمة في قياس ينتجها، وقد بدّل فيه لفظ «أو» كما إذا كان المقدمات أخفى من النتيجة أو مساوية لها، فلا أولوية في التبيّن من العكس، أو لكذبها، وإذا كانت كاذبة لا يورد في القياس إلاّ لمشابهة لفظية كما يراد الأسماء المشتركة مثل العين أو الأدوات مثل الواو تارةً للقَسَم وأخرى للعطف أو لصرف أو لتركيب كقولك: «غلامْ حسن» بالسكونين، أو لسبب في المعنى إمّا للجهة كأخذ سوالب الجهات مكان السوالب الموصوفة بها ونحوها، أو للسور كأخذ البعض السوري مكان البعض الذي هو الجزء، أو أخذ الكل والكلي وكل واحد أخذها مكان الآخر، أو لسبب في مقدمة كإيهام عكس مثل أن يرى كل ثلج أبيض فيؤخذ أنّ كل أبيض ثلج، أو لتركيب مفصّل كقولك: «زيد طبيب وجيّد» فيركّب ويقول: «زيد طبيب جيّد» أو لتفصيل مركّب كقولك: «الخمسة زوج وفرد» فيفصل ويقول: «إنّها زوج وإنّها فرد»، أو يكون قد رأى كل سواد جامع للبصر فأخذ الحكم للأمر العام

ليتعدى إلى الأبيض، أو لأخذ لازم الشيء مكانه كمن رأى الإنسان متوهّماً ومكلّفاً فظنّ أنّ كل متوهّم مكلّف وهذا قريب من الأول، أو أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وبالعكس أو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وبالعكس، أو أخذ الاعتبارات الذهنية واقعةً في الأعيان كمَن رأى أنّ الإنسان كلي في الذهن فيحكم بكليته في العين، أو أخذ جزء العلة مكانها، أو أخذ ما ليس بعلة على وهذا يختص بقياس الخلف فيدّعى أنّ الكذب لنقيض المطلوب ويكون لغيره؛ ومن علم ما قلناه سهل عليه التحرز والله أعلم.

العلم الثاني

الطبيعي
وفيه موارد

المورد الأوّل
في نظر عام وفيه لمحات

اللمحة الأولى ـ [في إبطال تركّب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ]

(٥٠) هي أنّ بعض الناس ظنّ أنّ الجسم ينقسم إلى ما لا ينقسم في العقل والوهم، وسمّوه «الجوهر الفرد». ثم لزمهم من كونه في الجهة أن يكون ما منه إلى جهة غير ما منه إلى أخرى فينقسم.

وأيضاً الواحد على ملتقى الاثنين إن تخصّص بمماسة أحدهما فليس على الملتقى وقد فرض عليه، أو ماسّ كلَّ كليهما فليس بفرد، أو ماسّ شيئاً من كل واحد فانقسمت الثلاثة.

وأيضاً الواحد بين الاثنين إن حجب بينهما انقسم، وإن لم يحجب فوجوده وعدمه سواء فتداخل، وكذا كل وسطائي، فلم يبق في العالم حجمٌ وقد وجد الحجم فبطل مذهبهم.

وأيضاً دائرة قطب الرحى الدوّارة أجزاؤها أقلّ ممّا للطوق فإذا تحرّكت دائرة الطوق جزءاً فإن تحرك من دائرة القطب مثلها وهكذا في الجميع فتمت حركة

الصغرى ولم يتحرك الكبرى شطراً صالحاً وهو محال فينبغي أن يتحرك دائرة القطب دونها فانقسم الجزء هذا محال.

ومَبنى خيالهم أنّ الجسم إن لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الأصغر والأكبر للاستواء في عدم نهاية القسمة ولم يعلموا أنّ الجسم لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعديم النهاية بالقوة يمكن في التفاوت كالمئات والألوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يخفى.

ومنهم مَن أثبت في كل جسم هذه إلى غير النهاية ولم يعلم أنّ الكثرة وإن لم يكن متناهية فيها الواحد والمتناهي، فإذا ألّفتا جواهر معدودة على جميع الجهات حتى صارت حجماً في كل جهة، فلحجم المجموع نسبة إلى حجم ما ادّعي فيه لا نهاية الأجزاء، لأنّ الحجم متناه في الأجسام المحسوسة كالأرض والشمس وسيأتي البرهان في نهاية الأبعاد كلها مع أنّه يسلّم ذلك، فإذا ناسب الحجمُ الحجمَ ناسب العددُ العددَ لأنّ بقدر زيادة العدد يزداد الحجم فيكون ناسب المتناهي الغير المتناهي نسبة متناه إلى متناه هذا محال، فالقسمة العقلية لا يقف في الجسم عند نهاية وإن كان بالفعل غير متناهية. وقد يكون الانقسام باختلاف إضافات وأعراض.

اللمحة الثانية ــ [في تركّب الجسم من الهيولى والصورة]

(٥١) هي أنّ الجسم لا يعقل إلاّ ويوضع قبل تعقّله تعقّل امتداد فلم يخرج عن حقيقته، وليس الاتصال كلّ مفهوم الجسم فإنّ في الجسم ما يقبل الانفصال والاتصال، والاتصال لا يقبلهما.

وأيضاً إن كان هو نفس الجسم فكان متصلاً بذاته فكان واجباً لماهيته ذلك فلم يقبل الانفصال وليس كذا، فالذي يقبل ذلك جزء للجسم فيه الاتصال. ويسمّى القابل «هيولى»، والمقبول «صورة»، والمجموع «جسماً». وهذا الامتداد غير ما يتغيّر من الطول والعرض والعمق كما على شمعة فيجوز بقاء الحقيقة عند تغيّرها. فـ «الجسم» هو جوهر يمكن في فرض أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة، و«السطح» يمكن فيه الثلاثة ولكن غير قائمة. وإذا ثبت الانقسام في الجسم ثبت في

كل ما يفرض له جزء، لأنّ الأجزاء المتشابهة مجموعها من نوع جزئها، فما يمكن عليه باعتبار الماهية يمكن عليها باعتبار الماهية فيثبت الهيولى في الكل.

اللمحة الثالثة ـ [في أنّ الهيولى لا تتجرد عن الصورة وبالعكس]

(٢٥) هي أنّ الهيولى لا يتصوّر وجودها دون الصورة لأنّها لم يخلُ حينئذ من الوحدة والكثرة. وأيّهما لزمها يكون اقتضاءً لماهيتها واجباً بها، فلا يتصور عليها غيره أصلاً، إذ اللازم الحقيقي لا يفارق. فلمّا أمكن كلاهما على الجسم فلا لزوم فلا تجرُّد.

وأيضاً إن أمكن تجرّدها نفرض جسمان زالت الصورة عنهما، إمّا أن يتكثّر دون مميّز إذ الصور وتوابعها ارتفعت والتكثر دون مميز محال، وإمّا أن اتحدّت باتصال وامتزاج فيستدعي الصورة أو يبطل أحدهما، ونسبة بقاء الإمكان إليهما سواء فتخصصه تحكّمٌ محال. وإذا كانت الوحدة والكثرة بعد التجرد محال فالتجرد محال.

والصورة أيضاً لا تبقى دون المادة فإنّ الصور من نوع واحد إذا تجردت عن الحامل لم تخل عن وحدة أو كثرة فلا يفارق، وكان على ما سبق.

وأيضاً ما يستغني عن المحل لطبيعته فيبقى الاستغناء لبقائها، فكيف ينطبع المستغني فيما يكون شائعاً فيه بكليته وإذا كان كذا فليس أحدهما على الآخر، فإنّ المعلول وإن لازم العلة فالعلة بحسب ماهيتها غير محتاجة إلى ما يتبعها فكان لها في نفسها إمكان تحقق مع قطع النظر عنها وليسا كذلك.

ثمّ الامتداد كيف يحصل امتداداً لا لشيء ثم يفيد وجود ما ينطبع فيه ويكون مع وجوبه إمكان حامله لأنّ وجوبه بعد وجوبه وهو محال؛ ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما علّة الآخر فيتقدّم على المتقدم عليه وعلى نفسه وهو محال؛ بلى يجوز أن يكون شيئان وجود أحدهما مع الآخر ضرورة كالمتضايفين فإنّهما وجوديان عند الحكماء، والمعية ضرورية فيهما فالهيولى والصورة وجودهما عن فاعل خارج.

اللمحة الرابعة ـ [في تناهي الأبعاد]

(٥٣) هي أنّ الأبعاد متناهية ولولا كذا كان بُعدٌ غير متناه قُطِع عن وسطه قدرُ متناه يُوصَل طرفاه فيؤخذ تارة معه ودونه أُخرى، فيؤخذ كأنّهما خطان طُبِق أحدهما على الآخر، فإن ذهبا معاً إلى غير النهاية على التساوي فهو محال إذ الناقص لا يساوي الزائد، فإن وقف الناقص دونه فيتناهى بالنسبة إلى الزائد وزاد عليه الزائد بالمتناهي، وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه.

وأيضاً إن صحّ اللانهاية في الأبعاد كان ممكناً وجود ساقَيْ مثلث لا نهاية لهما وبقدر زيادة الساقين يزداد إمكان الانفراج، فإذا عدمت النهاية عن الساقين فكذا إمكان انفراجهما والبُعد الذي بينهما فيحصل الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين هذا محال.

اللمحة الخامسة ـ [في افتقار الجسم في تخصصه ووجوده إلى فاعل خارجي]

(٥٤) هي أنّ المقدار والشكل المتناهي ونحوه فلزومه ليس لنفس الجرم ولا لجزئَيْه وإلاّ لكان متفقاً في الجميع للاشتراك الكل في الجرمية وجزئيها وليس كذا، فالفاعل خارج والقابل ليس مجرد المادة فإنّها لا تتقدّر ولا تتشكل دون امتداد ولا مجرد الصورة فيكون قابلة الفصل والوصل دون الحامل، وبيّن استحالته. وهذا الحكم عام لجميع الأجسام. وإذا كان عن الفاعل الخارج فيحصل للكل مقدار وشكل. ويلزم من ذلك أن لا يكون للجزء ما للكل منهما بخلاف ما إذا استقلّ الجسم وجزآه بالاقتضاء فإنّه يلزم للكل ما للجزء حينئذ.

اللمحة السادسة ـ [في الصور النوعية وأنّ النهايات كالسطح والخط والنقطة لا تتقوّم بها الجسم]

(٥٥) هي أنّ الجسم المطلق غير متصوّر فإنّه لم يخل من قبول الانقسام بسهولة أو عُسرٍ، أو لا قبوله أصلاً، فالمطلق إن لزمه أحد الأقسام يكون اقتضاء بحسب حقيقته فلا يمكن عليه غيره بوجه. ولمّا كان على الأجسام ممكناً الأقسام

الثلاثة فلا لزوم فلا إمكان لتجرد الهيولى عن صورة مخصصة، والمخصصات كصورة المائية والنارية مقومة لوجود الهيولى، ولا يقتضيها مجرد الجسمية وإلاّ لزم التشابه المذكور بل الفاعل خارجي.

(٥٦) واعلم أنّ الجسم ينتهي ببسيطه ـ وهو السطح ـ والسطح بالخط، والخط بالنقطة، والنقطة عدمية لم تتقرّر في محل ليلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل. والنهايات لم يدخل في حقيقة الأشياء، فالجسم لا يتقوّم بالثلاثة، ولهذا فهِم القومُ الجسمَ ونازعوا في النهايات. والنقط لم يجتمع ليحصل منها الخط، وإلاّ فالوسطانية يحجب الطرفين فينقسم على ما قلنا.

اللمحة السابعة ــ [في الجهة]

(٥٧) هي أنّ الجهات موجودة مختلفة فيقال تَحرَّكْ إلى جهة كذا دون جهة كذا، وليست نفس العدم، إذ لا حركة ولا إشارة إلى العدم، ولا أمور عقلية صرفة، بل في امتداد الإشارة والحركة فلها وضع، وما منه الجهة لا ينقسم فإنّه إن انقسم وغير المتحرك عن الجزء الأقرب فإمّا أن يكون متحركاً عن الجهة أو إليها، وعلى التقديرين يكون جزء الجهة كلها وهو محال.

وأيضاً إن انقسم تقع الحركة في لا جهة بل في العدم الصرف وهو محال فنقول: إنّ وضع الجهة في خلأ أو ملأ متشابه لا يتعين لعدم الأولوية فيه. والمحدد للجهة لا يتصور أن يكون جسماً واحداً قاصراً على حد واحد، إذ لا يتحدّد به إلاّ جهة واحدة، ولكل امتداد طرفان مستدعيان لجهتين، ولا لجسمين فصاعداً فإنّهما إن اتّفقا وضعاهما دخل المحاط في المحيط، ولا بالأجسام كيف كانت فإنّها ممكنة الأيتلاف والافتراق، ولا تصوّر لانقسام ما منه الجهة على ما بيّنا فإذا تعيّن جسم واحد غير تام فيجب أن يكون محيطاً يحدّد القُرب منه بمحيطه والبُعد بمركزه، والمحيط يعين المركز، والمركز لا يعين المحيط لجواز وقوع دوائر غير متناهية على نقطة واحدة. وبالمحيط يتعين جهات الحركات والأماكن والأوضاع وإن كان وضعه متعيناً بما تحته.

اللمحة الثامنة ـ [في محدّد الجهات والميل]

(٥٨) هي أنّ لنا أن ننظر إلى ماهية الجسم فننظر ما يقتضيه لذاتها دون فاعل ومؤثر، فمن ذلك مقدار مطلق ووضع كذا وشكل مطلق إلاّ أنّ الشكل بخصوصه أيضاً يناسب، فإنّ البسيط ليس فيه اختلاف قوي، ولا يقتضي غير المتشابه وإلاّ اختلف تأثير قوة واحدة في مادة واحدة وهو محال، ولا متشابهَ في الأشكال غير الكُريّ، فالمحدّد كُريّ.

ولكل جسم ممّا تحت المحدّد مكانٌ بحسبه، وللمركّب مكان الغالب ولا مركب معتدل على الإطلاق إذ لا حد مشترك بين أماكن العناصر على ما تعلم ولا تميل إلى مكان أحدهما فيقتضي أن لا يميل وسنبرهن على أن لا جسم عديم الميل.

(٥٩) والجسم المتحرك يحسّ فيه ميل يمانع الممانع وليس نفس الحركة فإنّه قد يوجد لدى التسكين. وقد يكون من خارج كما لمدرة حين حُرِّكتْ عن المركز فيبطل المنبعث عن طبعه إلى أن يعود فيرجع الميل الذي له والميل الخارج لم يبطله الجسم لذاته وإلاّ ما استقرّ، وما انعدم من ذاته وإلاّ ما وجد بل لمعاوقات ما يتحرك فيه. وليس الميل صورة الشيء الخاصة به فإنّ الجسم إذا وصل إلى حيزّه الطبيعي لم يبق له ميل أمّا إليه فلأنّه فيه، وأمّا عنه فلأنّه مطلوبه، وتبقى صورته الخاصة. وكل ما كان الميل الطبيعي أقوى كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسري.

اللمحة التاسعة ـ [في أنّه لا يتصور جسم عديم الميل]

(٦٠) هي أنّ عديم الميل إن كان، لكان لا تقبل الحركة أصلاً: أمّا الطبيعية فظاهر، وأمّا القسرية فلأنّه إن حرّك القاسرُ عديم الميل وبمثل قوته وأميل مسافةً فزمانُ عديم الميل لا شكّ أنّه أقصر لأنّه أسرع فبقدر ما نقصّ زمانه عن زمان ذي الميل نفرض جسماً ينقص ميله عن ميل ذي الميل، ويحرَّكه في تلك المسافة، فبقدر نقصان ميله يزداد سرعة حركته على ذي الميل الأول فيساوي عديم الميل، ومحال أن يساوي الممانع عديم الممانعة. والجسم إذا وجد على حاله لم يجب له

فيمكن عليه التبدل فالوضع والمكان أيضاً يكون كذا، والمحدّد ليس بعض أجزائه أولى بما هو عليه من البعض، فالنقلة عليه جائز فالميل عليه واجب. وإذا تحرّك المحدِّد فلا بد للحركة من تبدُّل حالٍ ولم يتبدل نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض بتفككها فلا بد من تبدل نسبة ولا خارج له فيتعيّن التبدّل إلى داخلٍ فإن كان الداخل أيضاً متحركاً فلا صوب ثابت للحركة ولا حركة إلى لا صوب، فينبغي أن يثبت الداخل إذا تحرك المحيط ليتحقق تبدُّل وضع كل واحد بالقياس إلى الآخر.

اللمحة العاشرة ـ [في أنّ محدّد الجهات لا يقبل الكون والفساد]

(٦١) هي أنّ ما يتكون وينفسد يستحق قبل التكون مكاناً وبعده آخر، فإن كان في مكان الصورة المستجدة فيكون قد تحرك من مكان المخلوعة وحرك ذا المكان بالمزاحمة، فصحّت الحركة على النوعين وإن كان التكوين في مكان المختلعة فلا بدّ من النقل إلى المكان المناسب بحركة مستقيمة، وإن فرض عدم الحركة لتلاصق المكانين فاللصيق جاز يمكن حركته إلى الطرف الآخر الذي لمكانه دون مجاوره فكل كائن فاسد فهو قابل الحركة المستقيمة.

واعلم أنّ الجسم الذي في طباعه الميل المستدير تمتنع عليه الحركة المستقيمة إذ يلزم منه أن يكون الطبيعة الواحدة يقتضي توجّهاً إلى شيء وانصرافاً عنه وهو محال، فالأفلاك والمحدد لا ينخرق فإنّ الأجزاء لا بدّ لها حينئذ من الحركة على الاستقامة فإن طاوعت القاسر أو مانعت يلزم فيها ميل مستقيم ولها ميل مستدير وهو ممتنع، ولا ينمو ولا يتكوّن ولا ينفسد للزوم الحركة المستقيمة للكل.

المورد الثاني
في المكان والزمان وفيه لمحات

اللمحة الأولى ـ [في المكان]

(٦٢) هي أنّ المكان له أمارات أربعة مسلّمة عند الكل:

الأولى، امتناع اجتماع جسمين فيه.

والثاني، انّه ينسب الجسم إليه بـ «في».

والثالث، جواز انتقال الجسم عنه إلى غيره.

والرابع، اختلافه بالجهات.

فتعلم أنّ الهيولى ليست هي مكان الجسم، ولا الصورة إذ لا يكون المجموع في جزء واحد، ثم لا جواز للانتقال عنهما.

وليس المكان ما يستقرّ عليه الجسم إذ ليس هو فيه.

(٦٣) وظنّ أنّ المكان هو الخلأ وهو بُعد يمكن فيه فرض امتدادات ثلاثة على زوايا قائمة، قائم لا في مادة من شأنه أن يملأه الجسم وهو ممتنع الوجود، لأنّ ما يطابق منه جسماً يفضل على الجسم الذي هو أصغر منه في جميع الأقطار فهو كمّ ليس لا شيء، وليس إلاّ الكمّ المتصل لمطابقته المقدار المتصل الممتنع المطابقة للمقدار المنفصل، فلو استغنى عن المحل لماهيته كان كل بُعد ومقدار كذا، والتالي باطل فالمقدم باطل.

وأيضاً إذا وقع فيه الجسم إن فصَّله فله مادة قابلة للوصل والفصل وإلاّ تتداخل الأبعاد صائرة بُعداً واحداً وهو محال.

وأيضاً إن كان الخلأ موجوداً فتحرك فيه جسم وتحرك في ملأ في مثل زمانه بمثل قوته مثله، لا شكّ أنّ مسافة قاطع الخلأ أطول ويتحرك آخر في ملأ أرق من الأول على نسبة تفاوت مسافتيهما فيساوي الخلأ وتساوي عديم المعاوقة وذي المعاوقة ممتنع.

وأيضاً، إن تحقق الخلأ ما تصور فيه حركة وسكون لعدم الميل فيه وتساوي الجوانب. ويشهد ببطلان الخلأ وقوف ذوات التجاويف على الماء وإنّما ذلك لتعلق الهواء بالسطح الباطن والمحجمة لما جذب الهواء من باطنها انجذب البشرة لضرورة عدم الخلأ؛ فالمكان هو السطح الباطن للجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجرم المحوي.

(٦٤) ولا إمكان لعالَمين في محل محددين لأنّ الكرتين لا يتراصان فيلزم

الخلأ وهو محال، وإن امتلأ بجسم يكون غير كريّ فأطرافه يوجب الجهات فيستدعي وراءهما محدِّداً مبطلاً لمحدديتهما. ولا مركز لثقيلين تحت محدِّد واحد. ولا مكانين لنوع واحد وإلاّ عند الخروج عن الحيّز يبقى بلا ميل وهو محال.

اللمحة الثانية ـ [في الزمان]

(٦٥) هي أنّ الليل والنهار لا ينكرهما عاقل، وإذا فرضت من صبيحتك أنّ جسماً ما إن تحرك إلى الليل فيقطع كذا من الفراسخ فعند الضحوة لا يمكنك أن تحكم أنّه إن ابتدأ يتحرك إلى الليل بمثل تلك الحركة في السرعة والبطء يقطع تلك الفراسخ بل دونها، وكذا عند الظهيرة على نسبة مقدارية. فالبادئ عند الضحوة إن لم يكن فإنّه شيء أمكن أن يقطع إلى الليل بمثل سرعة حركة البادئ من الصبح مثل مسافته، وحيث لم يكن فقد فات عليه ما لم يثبت. وله مقدار فإنّ له نصف وسُدس. وليس مقداره مقدار المتحرك والمسافة والمحرك، فإنّ هذه ثابتة وهو لم يثبت، ولا حركة فرضناها، أو حالاً لها فإنّها وإن لم يقع كانت المقايسة الأولى صحيحة، وهذا المقدار واقع فهو مقدار ما لم يثبت وهي الحركة، فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر الذين لا يجتمعان.

(٦٦) طريق آخر: هي أنّ الحادث بعد أن لم يكن له قبلٌ لم يكن فيه موجوداً، لم يجتمع مثل هذا القبل مع البَعد، فليس هو العدم، ولا الفاعل، ولا أمر ثابت، فإنّ هذه قد يكون قبل، وبعد، ومع، والقبلية لا تجتمع مع البعديات. ثم قد يكون قبل أبعد من قبل، فالقبليان لها مقدار متصل غير ثابت فيكون مقدار الحركة. فالزمان لا يتصور أن ينصرم إذ يلزم حينئذ أن يكون له قبل أو بعد، فيكون قبل كله أو بعده شيء منه هذا محال.

(٦٧) و«الآن» هو طرف موهوم للزمان به يتصل ماضيه بمستقبله. ولا يتصور تتابُع الآنات فيجتمع لها مقدار الحركة فيكون أجزاء الحركات دفعية يطابق «الآن» فيكون لها جزء لا يتجزّأ؛ فيلزم أن يكون للمسافة جزء لا يتجزّى وهو محال.

اللمحة الثالثة ـ [في الحركة]

(٦٨) هي أنّ الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا دفعة. وتقع في الكيف كتسوُّد الأبيض لا دفعة، وفي الأين وذلك ظاهر، وفي الوضع كحركة المحدد إذ لا مكان له وكل ما يتحرك على مركز نفسه حركته وضعية، وفي الكمّ: إمّا إلى مقدار أصغر بنقصان الأجزاء كالذبول، أو دونه كالتكاثف، أو إلى مقدار أكبر يزيادة الأجزاء كالنموّ، أو دونه كالتخلخل.

والحركة أيضاً إمّا أن يقتضيها أمر خارج عن الجسم وقواه وهي القسرية أو قوة للجسم وهي إمّا طبيعية وإمّا إرادية، وهي أيضاً إمّا بالذات أو بالعرض وهو أن يكون الشيء قابلاً للحركة لا بذاته بل بتوسط ما هو فيه، فالسفينة متحرك بالذات والقاعد فيها بالعرض.

والحركة لا يقتضيها جسم بجسميته وإلاّ لازمت. وأيضاً الأمر الثابت لا يوجب غير الثابت ولا الطبيعة أيضاً لأنّ الثابت لا يوجب التجدّد. ثم الماهية الجرمية إذا كان معها جميع مقتضياتها لا يتحرك، إذ الحركة لطلب ملائم وإنّما يتأتّى إذا كان مفقوداً، فإنّ الحاصل لا يطلب. وحركة الحجر إلى الأرض علتها الطبيعة مع الوصول إلى النقطة الغير الملائمة فلها جزء ثابت وأخر غير ثابت.

واعلم أنّ السرعة والبطؤ ليس بتخلل السكنات وإلاّ ما زادت حركة الشمس اليومية على حركة السهم إلاّ بقدر زيادة زمان سكون السهم. وغاية ما في الباب أن يكون زمان سكون السهم ضِعف حركتها أو قريباً منه وذلك محال.

اللمحة الرابعة ـ [في أنّ الحركة التي هي موضوع الزمان مستديرة]

(٦٩) هي أنّ الحركة التي منها الزمان ليست بمستقيمة فإنّها لا يذهب في جهة واحدة إلى غير النهاية لوجوب تناهي الأبعاد. وكلّ حركتَين مستقيمتَين بينهما زمان سكون فإنّ الموصل إذا وصل فإنّ موصليته غير آن زوال موصليته وبين الآنين زمان هو زمان السكون. فالتي يستحفظ بها الزمان من الحركات الوضعية الدورية. وقد استحفظ الزمان بأظهر الحركات وهي الحركة اليومية. وقسّم الزمان إلى أعوام وأيام وساعات، ويتقدّر بها جميع الحركات كالمذروعات بحسب الذراع.

المورد الثالث
في بسائط الأجسام وتراكيبها وفيه لمحات:

اللمحة الأولى ـ [في أقسام الأجسام]

(٧٠) هي أنّ الأجسام منها ما لا يقبل التركيب كالمحدد وما معه، فمُماسُّها لا يمازجها، ومنها ما يقبل التركيب كالتي عندنا وقابل التركيب يقبل الحركة المستقيمة فإنّ أولات المكان إن لازم كل مكانه فلا تركيب. وما يتحرك على الاستقامة يقبل الخرق فهو إمّا أن يقبل الشكل والاتصال وتركهما بسهولة وهو الرطب، أو بصعوبة وهو اليابس، ولا يخرج قابل حركة مستقيمة عن هذين الكيفيتين الانفعاليتين أو ما ينتسب إليهما. ولم يخرج أيضاً من كونه مائلاً إلى الوسط فيلازمه البرد، ومائلاً عنه فيلازمه الحرّ. والمتحرك على الوسط فيه الميل المستدير ليس ممّا نذكره هاهنا. وإذا ركّب كل من الفعليتين مع كل من الانفعاليتين حصلت أربعة أقسام: حارّ يابسٌ يقصد أقصى جهة فوق كالنار وهو الخفيف المطلق، وحارّ رطبٌ دونه في الخفّة وهو الهواء، وبارد يابسٌ ينحو أقصى السفل وهو الأرض وهو الثقيل المطلق، وبارد رطب دونه في الثقل وهو الماء. وهذه هو الأمّهات الأربعة. ورسوب التراب في الماء يدل على أنّ التراب أثقل، واليبوسة بأيّ الفعالتين اقترنت زادها خفة أو ثقلاً، والهواء لولا أنّه أخفّ من الماء ما تجافى عنها وما انسل كالزق المملو من الهواء، وليس ذلك لدفع الماء بالضغط، فإنّ الجسم كلّما كان أكبر وأقوى فهو أمنع للقسر وحركته. والهواء كلما كان أكبر فهو أسرع حركة. وكذلك كل متحرك نحو مكانه ممّا قلنا. ويدلّ على شدة ميعان الهواء سرعة قبول تشكله وانفصاله.

اللمحة الثانية ـ [في بيان انقلاب العناصر بعضها إلى بعض]

(٧١) إنّ هذه الكيفيات ليست صوراً للعناصر، فإنّ الصور جوهرية لم تشتد ولم تضعف وهذه تشتد وتضعف وتنكسر سورتها بالمزاج، وقد تزول كميعان الماء الزائل بالبرد وبرودته الزائلة بالحَرّ، وعند زوال القاسر يرجع إلى الاقتضاء، بل لها

صور مقومة لحقيقتها ولوجود الهيولى منها تنبعث الكيفيات المحسوسة وإن كانت الصورة لا تحس.

(٧٢) وتنقلب الأربعة بعضها إلى بعض فما تركب على ظاهر الطاس المكبوب على الثلج من القطرات ليس لتصاعُد الجمد بل لهواء يبرد بالمجاورة فيصير ماء والتصاعد كان بالحارّ أولى. ولا ينفد هو إلى السطح الظاهر فضلاً عن البارد وانقلاب الهواء ناراً يشاهد من النفاحات وانقلاب الماء حجراً شوهد في بعض البلاد كثيراً، وانقلاب النار هواء يحسّ من الشرر والشُعَل، فإنّها إن بقيت ناراً أحرقت من الأجسام القابلة للحرق ما قابلها على خط مستقيم على زوايا قائمة، فإنّه أقرب الحركات وأصحاب الصنعة يجعلون الحجر ماء بالحل، وكلٌّ ينقلب إلى ما يشاركه في كيفية.

اللمحة الثالثة ــ [في طبقات العناصر]

(٧٣) هي أنّ النار طبقة واحدة لأنّها تحيل مجاورها إلى جوهرها.

والهواء له ثلاث طبقات:

طبقةٌ ممتزجة بالأبخرة وهي باردة وما قرب منها من الأرض حارّ لقربه من مطرح الشعاع.

وطبقةٌ هي هواء صرف.

وثالثةٌ قربتْ من النار وامتزجت بالدخان الصاعد.

والأرض أصل طبقاتها ترابٌ صرف، ووراءه طبقة طينية، ووراءهما ما انكشف للشعاع، فغلب عليه اليبوسة.

والماء لمّا كان بجَرْيه يوجب الأخدود ما أحاطت فحصل بعناية من الله تعالى الحيوان المتنفس.

والنار شفافة وإلاّ حجبت الكواكب. وما عندنا ممتزجة حتى أنّ ما قرب في المصباح عن الفتيلة يرى فيه ثلمة كالخلأ إنّما ذلك تشفف لقوة النار.

اللمحة الرابعة ـ [في إثبات الاستحالة في الكيف]

(٧٤) هي أنّ هذه تستحيل من كيفية إلى أخرى. والأجرام تؤثّر بمجاورة كتسخين النار، وملاقاة كإحراقها، ومقابلة كإضاءة شُعَل منها.

(٧٥) وأسباب الحرارة ثلاثة:

أحدها، مجاورة جسم حار وليس ذلك لتفشّي الأجزاء النارية فيه فإنّ المملوّ لم يبق فيه مكاناً للفاشي، ولو كان بالفُشُوّ كانت قماقم الحديد أبطأ تسخّناً من الخزف على منع نسبة منع الفشو وليس كذا مع أنّ الجمد يُبرِّد ما فوقه وأجزاؤه لا يتصاعد.

والثاني، الحركة وليس ذلك بإظهار نارية كمُنَتْ فإنّ الماء المخصص يسخن ظاهرها وباطنها، وكان كلها قبل ذلك بارداً. وسهم الرصاص شوهد ذوب جميعها بالحركة. ولو كان بظهور كامن انعقد الباطن. والهواء لا بدّ منها فإنّه ما زال يلاقيها. واللابث أشدّ تهيأ للأثر من الغابر. والنار لا ينجذب إلى باطن الأشياء فإنّها طالبة الرقى بطبعها.

الثالث، الشعاع. وليس بجسم كما ظنّ وإذا أخذت الكوّة بطل الشعاع، فلو كان جسماً لشوهد تحرك أو ثبت ولكان ميله إلى فوق إن كان جرماً وما تحرك الأعلى زوايا قائمة لا على ما يحسّ على جهات مختلفة ولكان انعكاسه من اليابس أشد ممّا من الرطب، والتالي باطل في الجميع فكذا المقدم بل هو عرض يحصل في الأجرام عند مقابلة جرم نيّر. ويشهد باقتضاء الشعاع للحرارة المرآة المحرقة وغيرها.

(٧٦) والعلويات الواجب فيها الميل المستدير لا يتحرك على الاستقامة، ولا ينفصل فهي عرية عن الكيفيات الأربعة وليس من شرط كل مسخّن أن يكون حاراً.

واعلم أنّ الجسم يتخلخل ويتكاثف فيزيد مقداره وينقص، ونوعيته باقية، فالمقدار عرض ويشهد بذلك اختلاف الأنواع فيه من غير تغيّر الماهية. والشعاع هو المسخّن لا الشمس وإلاّ كان الأقرب من طبقة الأبخرة إليها أولى بالتسخّن من الأبعد الذي هو الأرض.

والعنصريات مطيعة للكواكب ونُحسُّ تأثيراتها.

(٧٧) واعلم أنّ المزاج لا يقتضي بطلان صور البسائط وإلاّ كان فساداً بل هو كيفية متوسطة حصل من كيفيات متضادة لأجسام مجتمعة متصاغرة الأجزاء متفاعلة متشابهة في جميع الأجزاء.

اللمحة الخامسة ـ [في الآثار العلوية]

(٧٨) هي أنّ كل حادث من الحركات في الهواء والانفعالات سببها الطبيعي ليس نفسه وإلاّ دام بدوامه، والجرم علمتَ أنّه لا يقتضي الحركة بطبعه، والأفلاك لا يتزاحم ما تحتها في الأمكنة فلا يدفعها، فإذاً تلك الحركات ليست إلاّ لما يصعد من الأرض ولا يصعد شيء منها معتبر إلاّ بالحرارة فما من الرطب يسمى «بخاراً»، وما من اليابس يسمى «دخاناً»، ومرقى الدخان أعلى ليُبسه وخفّته، فإذا انتهى البخار إلى الطبقة الباردة فيضربه البرد ينعقد سحاباً وينزل مطراً وإن كان عليه البرد الشديد قبل تشكّل قطرات المطر ينزل كالقطن المحلوج وهو الثلج، وإن كان بعد ذلك فينجمد ويضربه حرّ كما في الربيع والخريف فينحصر البرد في الباطن فيكون برداً وينمحق زواياه بالحركة.

وما كثف من البخار غير مرتقى كثيراً كان منه الظل والضباب ونحوهما والبخار كلّما كان ألطف بالحرارة كان أقبل لتأثير البارد، ولهذا يسخن الماء في البلاد الحارة قبل التبريد، ويشاهد مثل هذه الأشياء في الحمام. وانعقاد الأبخرة بأقلّ برد عند فتح باب حتى يصير مظلماً ثم يتقاطر القطرات، ومما يتكاثف من نفَس الخارج من الحمام في الشتاء وغير ذلك.

وصقالة الهواء والغيم الرقيق أيضاً من هذه الأبخرة حتى يصير كمرآة للنيّرات فيحصل بمقابلة النيّر هالة وقوس قزح ونحوها، والدخان ما يرتقي أعلى مرتقاة اشتعل فيه النار كان منه ذوات الأذناب، وإذا شفّ غاب عن الحس فظنّ انطفاؤه. وما يستجمر أو يستفحم كان منه علامات جمر وسود في الهواء.

والدخان قد يدفعه النار الدائرة بموافقة الفلك لشوق مكانها كما برّد بعضها دائرة

سهام أو يبرد شديدا قبل الانتهاء إلى كرة النار فيرجع فيتحامل على الهواء فحرّكه بقوة فيكون ريحاً؛ وقد يحصل من تقاوم ريحين مختلفين الزابعة الدوّارة؛ وقد يكون لتصادم الريح فيما بين غمامتين. وقد يدور غيماً فيرى في الهواء كشيء دائر.

ثم ما امتزج من الدخان بالبخار وطلب مخلصاً حين انعقد البخار فقاوم السحاب ويقلقل فيه حصل صوت شديد هو الرعد ومن الاصطكاك نارية وهي البرق، وممّا غلظ مادته الصواعق. وربما ينتهي الدخان إلى النار ممتدا مادته إلى الأرض فيسري النار حتى ينتهي إلى الأرض. وقد يحصل السموم من مثل هذه الأشياء وما يبقى من هذه تحت الأرض وطلبت مخلصاً فقاومت الأرض فحركته حصل منها الزلازل.

وقد يتخلص الدخان وأشتعل فيه النار والأبخرة إذا بردت شديداً صارت ماء شققت الأرض فانفجرت عيوناً ونحوهما. وما لا يتخلص من البخار والدخان امتزاجاً تحت الأرض فمنها ما يغلب عليه الدخانية كالنوشادر وغيره، ومنها ما يغلب عليه المائية كالبلور والياقوت ويصعب إذابتها.

ويحصل من هذه الامتزاجات ـ على اختلاف كيفيات وكميات كان منها ـ الجواهر المعدنية الأجساد السبعة مما يذوب ويتطرق فلِدُهنيّةٍ فيه، وما يذوب ولا يتطرق فلغلبة المائية، وما لا يذوب ولا ينطرق فلغلبة الأرضية، وما يشتعل فيه النار ويتصاعد سريعاً فيه غلبة نارية أو هوائية. والأقرب من الاعتدال عديم الآفة من الأجساد الذهب، ثم ما دونه على الترتيب.

المورد الرابع
في النفوس وفيه لمحات

اللمحة الأولى ـ [في النفس النباتية]

(٧٩) هي أنّ للنبات أحوالاً لو لزمته للجرمية أو لصورة عامة لعمّتْ وإذا تخصصتْ به فهو لصورة متخصصة به.

واحتاج النبات إلى قوة «غاذيةٍ» وهي المتصرفة في مادة الغذاء لتحيله إلى شبيه أجزاء المتغذى بدلاً لما يتحلل، فإنّ المركب من العناصر لا يبقى دون تحلّل؛ وإلى «ناميةٍ» وهي القوة التي توجب الزيادة في الأجزاء على تناسب محفوظ في الأقطار حتى يبلغ إلى كمال مقداره؛ وإلى قوة «مولّدةٍ» وهي توجب اختزال فضلة من المادة ليكون مبدأ لشخص آخر لبقاء النوع. والمولدة تستخدم القوتين، والغاذية خادمة القوتين، وتخدم الغاذيةُ الجاذبةَ لمدد الغذاء؛ و«هاضمةٍ» معدّة للتصرف؛ و«ماسكةٍ» تحفظ الغذاء إلى تمام الفعل؛ و«دافعةٍ» للثقل. والرشد إلى التغاير وجودُ بعضها دون بعض. والغاذية سابقة على المولدة وباقية بعد المولدة الباقيةِ بعد النامية.

اللمحة الثانية ــ [في النفس الحيوانية]

(٨٠) هي أنّه لمّا امتزجت العناصر أتمّ من النبات، كما كان النبات أتمّ من المعادن، قبلت كمالاً أتمّ من كماله من واهب الكمال.

وحدّ النفس ـ على ما يعمّ الأرضيات ـ أنّه كمال أوّل لجسم طبيعي آليّ. وقيّد في الحيوانات بقولهم: «من شأنه أن يحسّ ويتحرك» وقد زاد على النبات بقوة «مُحِّركة» وأخرى «مُدرِكة».

والمدركات عشرة من الحواسّ، خمسة ظاهرة:

منها، «اللمس» وهي قوة منبثة في ظاهر البدن كله هي مشعر الكيفيات الأربعة والخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين.

ومنها، «الذوق» وهي قوة مودعة في العصب المفروش على جرم اللسان، مدرك الطعوم لرطوبة عذبة تستحيل إلى طعم الوارد.

ومنها، «الشمّ» وهي قوة مرتبة في زائدي مقدم الدماغ هما كحلمَتَيْ الثَدْي، مدرك الروائح بتوسط الهواء المنفعل والبخار، ولولا انفعال الهواء ما كان أجزاء ذي الرائحة تبلغ إلى ما تبلغ الرائحة.

ومنها، «السمع» وهي قوة مرتبة في العصب المنبسط على سطح باطن الصماخ هي مشعر الأصوات بتوسط الهواء.

و«الصوت» إنّما هو تموّج الهواء من قرع أو قلع فينضغط منه الهواء بقوة، فإذا انتهى إلى ما ركد من الهواء في الصماخ يشكله بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة كمدّ الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه القوة. و«الصدا» إنّما يكون من انعطاف الهواء المتموّج لمصادم عالي.

ومنها، «البصر» وهي قوة مودعة في العصبة المجوفة مدركة لما ينطبع من الصور في الرطوبة الجليدية.

(٨١) ومن ظنّ أنّ الرؤية بخروج شعاع من البصر يتصل بالمبصرات أخطأ، فإنّه إن كان عرضاً فلا حركة ولا ملاقاة، وإن كان جسماً يتحرك إلى جهة واحدة إن كانت حركته بالطبع، أو كان لنا إمساكه مع التحديق إن كانت حركته بالإرادة، ولاختلفت الرؤية بالقرب والبعد، ولاختلفت عند هبوب الرياح وركودها؛ وكان ما تحت مائعات متلونة أولى بالرؤية مما في زجاجات؛ وللزم منه انبساط جسم واحد دفعة على نصف كرة العالم واصِلاً إلى كرة الثوابت خارقاً للفلك؛ والتالي في الكل باطل وكذا المقدم. وإنّما يرى الأبعد أصغر لكُريّة الجليدية، فإذا فرض شكل كما لتُرسٍ خرج من الجليدية إليه خطوط على شكل مخروط يحصل من مبدئها دائرة صغيرة ومن منتهاها أخرى كبيرة على جوانبها ويحصل مثلثات متسعة الأسافل متضايقة الأعالي فكلما ازداد البعد بينهما ازداد الشكل طولاً والزوايا ضيقاً والدائرة صغراً لقلة التقابل حتى ينمحي.

اللمحة الثالثة ــ [في المدركات الباطنة]

(٨٢) هي أنّ المدركات الباطنة خمسة:

أحدها، «الحس المشترك» وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الأول من الدماغ تجتمع عندها صور المحسوسات بأسرها، لك بها الحكم بأنّ هذا الأبيض هو هذا الحلو، والحس الظاهر منفرد بواحد، فالجامع غيره، ولا بدّ للحاكم من حضور صورتين ويشاهد النقطةَ الجوالة بسرعة دائرةً فإنّما ذلك لانضمام الحاضر من الإبصار مع ما بقي في الحس المشترك، فإنّ البصر ما قابله إلاّ نقطة فلا يدركها إلاّ كذا.

والثانية، «الخيال» وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الأول من الدماغ في خزانة صور الحس المشترك بأسرها بعد غيبتها عن الحس المشترك، والحفظ غير القبول.

والثالثة، «الوهمية» وهي الحاكمة في الحيوانات أحكاماً جزئية وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ بها يدرك الشاة معنى في الذئب موجباً للنفار.

والرابعة، «المتخيلة» وهي قوة مودّعة في التجويف الأوسط أيضاً عند الدودة من شأنها التركيب والتفصيل وهي تفرق أجزاء نوع واحد وتجمع أجزاء أنواع مختلفة فما في القوة الباطنة أشدّ شيطنة منها وعند استعمال العقل يسمى «مفكرة» ولدن استعمال الوهم «متخيلة».

والخامسة، «الذاكرة» وهو قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ هي خزانة أحكام الوهمية كما كان الخيال للحس المشترك.

ولكل من هذه الآلات روح تختص به. «الروح» جوهر لطيف حادث عن لطافة الأخلاط كما كانت الأعضاء من كثيفها، هو حامل للقوى بأسرها. وانبعاثه من التجويف الأيسر للقلب، وعند الانبعاث يسمى «روحاً حيوانياً» وينقسم إلى سارٍ إلى الكبد، منه الأفعال النباتية، يسمى «روحاً طبيعياً»؛ وإلى صاعد الشرائين إلى الدماغ، منه الأفعال الحيوانية كلّها. والمسدود من الطرف ينحلّه، وقد يبطل حسه وحركته، وكذا إذا وقعت شدة مانعة لجزئه. فلولا منع جسم ما كان كذا ولولا لطافته ما نفد فيما ينفد.

والمرشد إلى تغاير القوى بقاء بعض مع بطلان بعض. ودليل اختصاص الآلات تلازم الصلاح والفساد.

والمحركات تابعة لقوة نزوعية منفعلة عن المدركات، والنزوعية منشعبة إلى شهوانية جالبة للملائم، وغضبية دافعة لِما لا يلائم.

اللمحة الرابعة ــ في النفس

(٨٣) اعلم أنّك غير غائب عن ذاتك وإن لم تتحفظ في ذكرك كما في

سكرك. ولو قدّرتَ ذاتك على كمال عقلٍ حصلت دفعة في هواء منفرجة غير متلامس أعضاؤها لم تحس شيئاً ولم تعلم جسماً ومنطبعاً فيه وشيئاً ما غير ذاتها، فذاتها معلومة لها دون وسط وإن فرض هذا الفرض وسطاً يكون قد وضع قبله فارضاً هي الذات بعينها، فالذات معلومة أنّها غير جرمية أصلاً ولا جهتية دون وسط.

(٨٤) تارة أخرى نقول: جلدك يتبدّل عليك فلا تتبدّل أنت؛ وكذا كثير من الأعضاء والقلب والدماغ، وكل ما في الباطن تحتاج في معرفتها إلى تشريح، وأنت تدرك ذاتك أبداً، فهي غير متقوّمة بما نسيتَه أو جهلتَه حين ذكرتَها أو عقلتها فهي غير مادية أصلاً.

(٨٥) تارة أخرى نقول: أنت تشير إلى ذاتك بـ «أنا» وإلى كل ما في البدن وعالم الأجرام بـ «هو»؛ فليست كلّك ولا جزءك؛ فقد أفرزتَ الجميع عن ذاتك بـ «هو» فكيف تكون مجموعها.

(٨٦) تارة أخرى نقول: لو أتت الغاذية دون تحلّل من بدنك لازداد مقدارك على ما هو عليه كثيراً وما من جزء في بدنك إلاّ تنقصه الحرارة أو تحلّله بالكلية إلى بدل، وكذا المزاج والروح، وأنت أنانيتك لم تنتقص ولا تتحلّل، فليست من هذه الأشياء أصلاً. هذه تذكيرات عساك تتنبّه منها فإنّ معرفة النفس فطرية إلاّ أنّ العوام لبعض الحكمة أو لعدم الإخطار بالبال وقعوا عن معرفتها في الحرمان الأبدي.

واعلم أنّ الحس كالبصر لا يدرك إلاّ مع علاقة وضعية والخيال بجردة عن تلك العلاقة فيرتسم فيه مع غيبة الحامل ولكن لم يقدر على التجريد عن العوارض الغريبة من أين ووضع وكيف، والعقل جرّد فجعل المحسوس معقولاً، وأخذ من الجسم مثلاً صورة طابقت جميع الأجرام واقعة على الكل بمعنى واحد ونبرهن لك من هنا أنّ هذه الصورة المطلقة لو كانت في جرم للزمها وضع ومقدار خاص فما طابقت المختلفات فيهما وقد طابقت، فليست في جرم، كيف وقد أخذت دون مقدار ووضع.

واعلم أنّ الإدراك لا بدّ وأن يكون حصول صورة فإنّه إن لم يحصل في النفس أثر من المدرَك فسواء قبل الإدراك وبعده، وإن حصل غير مطابق فليس بإدراك له، وإن كانت مطابقة فهي الصورة.

(٨٧) برهان آخر: إنّك عقلت مفهوم الشيئية والوحدة مطلقتان، فإن كانت في جسم إذا قسمت في الوهم بالكمّ ينقسم ما تقرر فيه وكل جزء إن كان شيئية أو وحدة وليس ثم مقدار تختلف به الجزء والكل للأخذ على التجرد فيكون لا فرق بين الجزء والكل وهذا محال، أو شيئية ووحدة مع خصوص وزيادة فزاد الجزء على الكل وهو محال، وإن كان ليس بشيئية ولا وحدة ولا مع خصوص فليس بشيء ولا واحد ولا كثير فليس بجزء وقد فرض جزءاً هذا محال، فإذا لم يمكن انقسامها فمحلها غير منقسم فليس بجسم ولا منقطع فيه هو الذي يسمى بالنفس.

(٨٨) طريق آخر: هو أنّ المعقولات المجردة عن الكم وسائر العوارض إن كانت في جرم أو ما فيه فينقسم بالكم بانقسامه، فإن تشابهت الأجزاء فلا يكون اختلاف الكل والجزء إلاّ بمقدار، ولا مقدار فلا تشابه، وإن اختلف بالحقيقة وطابق إمكان الانقسام فيها إمكان انقسام الجسم إلى غير النهاية على الاختلاف فللشيء مقومات غير متناهية فلم يعقل أصلاً ما لم يعقل أشياء لا يتناهى وليس كذا وإن رجع إلى المتشابهات كان ما ذكرنا، فلا يتصور أن يكون في الجسم.

(٨٩) طريق آخر عن شيء من التلويحات: إنّك إذا فهمتَ الأربعة مطلقاً إن تقررت في جرم فيكون طابقت الكم المتصل فيكون المتصل مطابق المنفصلة وهو محال، وصورة الشيء يطابقه بالضرورة.

(٩٠) وهاهنا استبصارات إقناعية:

أ، لو كانت النفس في آلة للزم أبداً من كلال الآلة كلالها وليس يلزم، بلى قد يتفق بعارض خارج فليست في الآلة وبعد الأربعين كَلّت القوى وزاد إدراك النفس.

ب، لو كانت آلية ما أدركت الآلات، إذ لا آلات إلى الآلات وقد أدركت الآلات بالمقدم باطل.

ج، لو كانت آلية ما أدركت ذاتها، إذ لا آلة إلى الذات والتالي باطل فكذا المقدم.

د، لو كانت آلية لَكَلَّها تكّرُرُ الأفاعيل كالحواس، وليس فليس.

هـ، لو كانت آلية لَما أدركت الضعيف بعد القوى كالحواس، وليس فليس.

و، لو كانت منطبعة في عضو إن كفاها في تعلقه نفس صورته التي له ما غابت عنه، أو احتاجت إلى صورة لحامله في حامله ما أدركته أبداً، إذ لا تصور لحصول نوعَيْ صورة في مادة واحدة وقسما التالي باطلان فكذا المقدم.

ز، لو كانت آلية لما أدركت الضدين معاً فإنّك حكمت أنّ السواد والبياض ضدان حكماً واحداً، إن كان كل واحد في جزء فما أدرك أحدهما ما أدرك الآخر من الجزئين، إذ الإدراك بالصورة فما كان هناك حاكم واحد بأنّهما ضدان، وصورتا الضدين لا يجتمعان في جسم واحد كما تجد من خيالك لكل محل، وذلك دليل أيضاً على أنّ الخيال قوة جرمية، كيف ويتخيّل امتداداً معيناً لا يحلّ إلاّ في متقدر، فالحاكم بحكم واحد على الضدين ليس بجرم. وكفانا هذه الاستبصارات هاهنا.

اللمحة الخامسة ـ [في القوتين للنفس النظرية والعملية]

(٩١) هي أنّ للنفس قوتين:

أحدهما، نظرية بها تدرك الكليات وهي وجه عقلي لها إلى القدس.

والثانية، عملية بها تدرك الأمور المتعلقة بالبدن فيما يتعلق بمصالحه ومفاسده. وتستعين بالنظرية وبها التحريك وهي وجه عقلي للنفس إلى البدن. ولها ثلاث استعدادات وكمال:

الأول، الاستعداد الأبعد الذي للإنسان كما للأطفال ويسمى «العقل الهيولاني».

والثانية، حالها عند ما تحصل لها المعقولات الأُول. ولها تحصيل الثواني بـ «الفكر» و«الحدس» ويسمى «العقل بالملكة». والثالثة، أن تكون لها ملكة تحصيل المعقولات المفروغ عنها متى شاءت دون حاجة إلى كسب جديد ويسمى «العقل بالفعل» وإن كانت في نفسها قوة قريبة. الرابعة، أن تكون المعاني المعقول فيها

حاضرة بالفعل ويسمى «العقل المستفاد». واعلم أنّ في قوى جسمك متصرف وخزانة إذا عقل المتصرف عاد إلى الخزانة دون حاجة كسب جديد وإن كانت قد تغيب عنها فيحتاج إلى كسب جديد والنفس فيها الحالتان: الغفلةُ المُحوِجة إلى كسبٍ، والاسترجاعُ، وليس لها جزآن: متصرف وخزانة، ولا خزانة لها من الأجسام فإنّها قابلة للقسمة غير قابلة لما لا ينقسم، فإذاً استرجاعُها من جوهر مفارق هو عقل بالفعل واهبٌ لها العلم، نسبته إلى النفس كنسبة الشمس إلى البصر تتّصل به فتدرك، وتعرض فتعقل، والمُعِدّ تصرفاتنا فيما في القوى من الصور والنسب والأحكام فتستعدّ بها النفس للمعاني العقلية وربما يعدّ معنى عقلي لمعنى عقلي.

واعلم أنّ «الفكر» حركة النفس إلى تحصيل المبادئ لينتقل إلى المطالب. و«الحدس» جودة هذه الحركة دون طلب كثير. و«الفهم» **إنّما يقال بالنسبة إلى ما يرد من الغير.**

اللمحة السادسة ـ [في أحوال النفس]

(٩٢) هي أنّ النفس لم توجد قبل البدن لأنّها حينئذ عرية عن الإدراكات والهيئات الفعلية والانفعالية، إمّا أن تتكثّر دون مميّز وهو محال أو تمتاز وهي من نوع واحد فلا فصل مميّز ولا عارض اتفاقي لتجردها عن الهيئات وعالم الاتفاقات، ولا امتياز للازم الماهية فإنّه يتفق في الكل أو يتحد فإمّا أن ينقسم ويتجزى وذلك على ما ليس بجرمي محال أو يتحد نفس جميع الناس وهويّاتهم فيكون مدرَك كل واحد مدرَك الكل وكذا المدرِك، وأقسام اللازم باطلة فكذا المقدم.

والجرم ليس على للنفس فكيف يوجد الشيء أشرف منه سيمّا تأثير الجسم فيما يناسبه في الوضع.

(٩٣) واعلم أنّ علاقة النفس بالبدن ليست كعلاقة جرمين أو عرض وجرم بل علاقة شوقية، ولمّا رأيت حركة الحديد إلى المغناطيس لا تتعجّبْ من تحرُّك البدن للنفس وهيئات النفس والبدن متنازلة متصاعدة متعدية من كل واحد إلى صاحبه ما يليق به.

اللمحة السابعة ـ [في بعض تحريكات النفس]

(٩٤) هي أنّ النفس لا تقتضي الحركة لماهيتها وإلاّ دام تحريك كل نفس كيف ودريت أنّ الثابت لا يقتضي الغير الثابت فتحريكها باعتبار الإرادة، ولا إرادة دون ترجّح جانب، وعند المساواة لا ترجّح، حتى أنّ النائم ينزعج من نومه لفزع أو لرغبة ممّا يرى في نومه، والعابث أيضاً بلحيته حصل له ملكة لغرض هو راحة أو غيرها، والغرض قد يكون كلياً ويُحوِج إلى إرادات جزئية بحركات، وقد تكون جزئية مُحوِجاً إلى إرادات جزئية كالمشي إلى موضع معين محوج إلى إرادات خطوات.

اللمحة الثامنة ـ [في أنّ حركات الأفلاك إرادية]

(٩٥) هي أنّ المتحرك على الاستدارة محال أن تكون حركته طبيعية فإنّه يقصد كل نقطة ويفارقها، إن كانت غير مطلوبة فلِمَ قصد؟ أو مرغوبة فلِمَ فارق؟ ومحال أن يصير مرغوب طبيعة واحدة بعينه مهروباً عنه، فالمحدِّد والأفلاك حركاتها إرادية.

اللمحة التاسعة ـ [في أنّ للأفلاك نفوساً ناطقة]

(٩٦) هي أنّ الرأي الكلي لا ينبعث منه أحد الإرادات الجزئية لعدم التخصيص، بل لا بدّ من مخصص مّا.

واعلم أنّه لمّا كان فاعل نفوس الأفلاك أشرف من فاعل نفوسنا كما ستعرف، وهبْ أنّه مثله، وما في حكم القابل للنفس منها أشرف مما لنا وأبعد عن التضاد، فالنفس لها أشرف منا، لأنّه إذا استوى القابل مع القابل وما يتعلق بهما فيرجع خسّة الفعل إلى خسّة في الفاعل وهو محال، فنفوسها ناطقة.

اللمحة العاشرة ـ [في حدّ النفس]

(٩٧) هي أنّ حدّ النفس ـ على ما يعمّ النفوس الإنسية والفلكية ـ أنّه جوهر غير غير جرم ولا منطبع فيه من شأنه أن يتصرف في الجرم ولو شئنا التخصيص بالفلك قيّدناه بالفعل مطلقاً، وبالإنسان قيّدناه بالقوة. والله أعلم.

العلم الثالث

ما بعد الطبيعة
وفيه موارد

المورد الأول
في العلم الكلي وفيه لمحات

اللمحة الأولى ـ [في أقسام الحكمة]

(٩٨) هي أنّ الأمور منها ما يتعلّق بأفعالنا والحكمة المتعلّقة بها سمّيتْ بـ «العملية»؛ ومنها ما لا يتعلق بأعمالنا والحكمة المتعلّقة بها «نظرية». وما لا يتعلق بأفعالنا: إمّا أن يحتاج إلى تخصّص مادّة واستعدادٍ ويسمّى العلم الباحث عنه «الطّبيعي»، وموضوعه الجسم من حيث له قوة التغيّر والثّبات؛ وإمّا أن لا يحتاج إلى تخصّص مادة ولكن يحتاج في وقوعها إلى مادة ويسمّى العلم المتعلق به «الرياضي»؛ وإمّا أن لا يحتاج أصلاً في الوجودّينِ والعلم المتعلق به تسمى «الفلسفة الأولى» وموضوعها أعم الأشياء وهو الوجود.

اللمحة الثانية ـ [الوجود لا يعرف بالحد ولا بالرسم ولا واسطة بين الوجود والعدم]

(٩٩) هي أنّ الوجود لا جزء له ولا أعمّ منه فلا جنس له ولا فصل ولا حدّ له، ولا أظهر منه فلا رسم. وتعريفه: بالمنقسم إلى القديم والحادث ونحوه، أو

أنّه ما يصحّ الخبر عنه ونحو ذلك، فبعضها مأخوذ في حقيقته الوجود وبعضها أسماء الوجود كلفظة «ما» وغيره.

(١٠٠) ولا واسطة بين الوجود والعدم إذ العدم ليس له حقيقة محصّلة، بل هو عبارة عن اللاوجود. وقد غلط بعض الناس في الكليّات لمّا رآها غير موجودة في الأعيان، ولم يتفطّن لكونها موجودة في الأذهان، فحكم بأنّها «أحوال» ـ غير موجودة ولا معدومة بل ـ ثابتة. وما سمّاه الثبات، ليس إلاّ نفس الوجود ـ إمّا ذهنا وإمّا عينا ـ وإلاّ هو سفسطة محضة.

اللمحة الثالثة ـ [الموجود إمّا جوهر أو عرض]

(١٠١) هي أنّ الموجود إمّا أن يكون في المحل أو لا يكون. ونعني بالكون في المحل أن يكون الشيء شائعاً في غيره، لا على سبيل الجزئية. وخرج عنه الكون في الخصب والمكان وكونُ اللونية في السواد. والكائن في المحل، منه: ما لا يستغني عنه المحلّ وهو المسقى بـ «الصورة» ومحلّه «هيولا»ه؛ ومنه ما يستغني المحل عنه وهو المسمى بـ «العرض» ومحلّه «الموضوع». فالجوهر هو الموجود لا في موضوع ـ حلّ في المحل أو لم يحلّ ـ والعرض هو الموجود فيه. والعرض لا يُغيِّر جواب ما هو بتغيّره والصور مُغيِّرة له.

فالجوهر: إمّا جسم أو أجزاؤه، وإمّا ما ليس بجسم ولا أحد أجزائه وهو المفارق.

اللمحة الرابعة ـ [في المقولات العرضية]

(١٠٢) هي أنّ المقولات التي هي الأجناس العالية عند الجمهور عشرة:

الجوهر: وقد عرفته. ومن خاصّيّته أنّ منه ما يقصد بالإشارة ولا يشتدّ ولا يضعف وإن شاركه في هذا بعض الأعراض.

والكمّ: وهو هيئة في الجسم هي لذاتها قابلة للتّجزي والمساواة والتفاوت والنهاية. فمنه «المتّصل» وهو الذي يوجد لأجزائه حدّ مشترك تتلاقى عنده وتتّحد

به؛ ومنه «المنفصل»: وهو الذي لا يوجد فيه ذلك. وقُسم المتصل إلى غير قارّ الذات كالزمان، وإلى قارٍّ: وقُسّم إلى ثلاثة: طول مجرد وهو «الخط». وطول مع العرض فحسب وهو «السطح». وطول وعرض وعمق وهو «الجسم التعليمي».

و«الكيفية»: وهي هيئة قارة غير مُحوِجِ تصوّرها إلى أمر خارج عنها وحاملها:

فمنها ما يختص بالكميات كالزوجية للعدد واستقامة الخط ونحوهما؛ ومنها كمالات:

إمّا محسوسة: سريعة الزوال كحُمرة الخَجِل وتسمّى انفعالات، أو ثابتة كحمرة الوَرد ومُلوحة ماء البحر وتسمّى «انفعاليات»؛ وإمّا غير محسوسة: إمّا ثابتة وتسمّى «ملكة» وليس من شرط الملكة الوجود بالفعل في الاصطلاح، بل القدرة على الإحضار متى أريد من غير فكر وكسب وإمّا غير ثابتة كغضب الحليم وتسمّى «الحال».

ومنها الاستعداد: إمّا للقبول كاللّين، وإمّا للتأبّي عن القبول كالصّلابة.

و«الإضافة»: وهي هيئة للشيء لا يعقل إلاّ بالقياس إلى غيره. والبسيط الذي هو المضاف بالحقيقة، الأبوّة، لا الأب. وهي تلحق جميع المقولات بحسب أشدية أو مساواة أو مشابهة ونحوها.

و«الوضع»: وهو هيئة تحصل من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض نسبة تختلف بالجهات كالقيام والقعود.

و«أن يفعل»: وهو تأثير الجوهر في غيره تأثيراً غير قارّ الذّات.

و«أن ينفعل»: وهو تأثّر الجوهر عن غيره تأثّراً غير قارّ.

و«الأين»: وهو كون الجسم في المكان.

و«متى»: وهو كون الجسم في الزمان.

و«الملك»: وهو كون الجسم في محيطٍ بكلّه أو بعضه، منتقل بنقله كالتقمُّص والتختُّم.

وإن شئت حصرت في الموجود لا في الموضوع وهو «الجوهر»؛ أو موجود فيه:

وهو إمّا أمر غير قارّ الذات وهو «الحركة»؛ أو قارّ الذات الذي لا يُعقَل إلاّ مع غيره الذي هو «الإضافة».

أو قارّ غير إضافي: إمّا موجب لذاته التَجزّي والنهاية والمساواة وهو «الكمَ»؛ أو غير موجب لهذه الأشياء أصلاً وهو الكيف. فقد انحصرت في الخمسة. أمّا «الأين» و«الوضع» و«المِلْك» فلا يُعقَل أصلا إلاّ بالإضافة. وما يُتَقوّمُ بشيء أعمّ لا يكون جنساً أعلى. وأمّا «أن يفعل» و«أن ينفعل»، فهي الحركة أضيفت تارة إلى الفاعل، وأخرى إلى القابل.

وقد ذكرنا تحقيق هذه الأشياء في التلويحات اللوحية والعرشية وهاهنا أبحاث لا ينتفع بها كثير فترَكْناها.

واعلم أنّ هذا التي عدّدناها غير الجوهر، أعراض. وتعرف ذلك من تبدّلها على الموضوع وبقاء حقيقته كما كانت، مثل الوحدة والكثرة على ماء واحد.

والإضافة وجودية، مفهومها غير مفهوم الموضوع. ولو كانت الأبوّة عدمية كانت اللاّ أبوة في الإنسان مثلا وجودية، وليس كذا وكذا العدد. وكيف يكون للعدم خواص ومراتب؟

ولمّا ثبت التناهي ثبت الشكل. ولمّا ثبت الكريّ بالبيان المذكور في الطبيعي، فإذا قطع بنصفين حصل الدّائرة.

والعرضيّة ليست بجنس للأعراض فإنّ إضافة الموضوع عرضي للماهيّات وكذا الوحدة.

اللمحة الخامسة ـ [في الكلي]

(١٠٣) هي أنّ الكلي قد عرفته ولا يقع في الوجود لأنّه تصير له هويّة ليست لغيره فلا يكون كليا. وليست الإنسانية موجوداً واحداً في كثيرين فإنّ في كل واحد إنسانيّة تامة ـ لا يضرّه عدم الآخرين ـ ليست هي في غيره؛ فإذاً الكلي ليس إلاّ في الذهن. والكلي تكثّره في الأعيان لا يكون إلاّ بزائد على الماهية إذْ لا بدّ من الافتراق ولا بدّ أن يكون هو غير ما به الاشتراك. وأولات المحلّ تكثُّرها: إمّا

بالمحلّ وإمّا بالزمان إن اتّحد المحل؛ فلا تجتمع مثلان في محل لأنّه لا ميزَ بالمحل حينئذ ولا بالزّمان ولا بالماهية. وقد يكون من المميزّات فيما يقع بالتّشكل الأتمّيةُ في الماهية والنقص فيها ولكن يكون أحدهما ـ أي الكمال أو النقص ـ بعلّة أو كلاهما؛ فإن كان الكامل ممّا لا علة له فالنّقص لعلة.

واعلم أنّ ما تقتضيه ماهيّة الشيء يتّفق في أعدادها. وما لا تقتضيه الماهيّة فلحوقه بها لعمّة. وكلّ عرضيّ معلّل بالماهية أو بخارج.

اللمحة السادسة ـ [الموجود إمّا واحد أو كثير]

(١٠٤) هي أنّ الموجود ينقسم إلى واحد وكثير والواحد على أنحاء:

الأول، ما لا ينقسم بالقوّة ولا بالفعل؛

والثاني، هو الواحد بالاتّصال كالخط الواحد والماء الواحد؛ وينقسم في الكمّ إلى أجزاء متشابهة؛

والثالث، الواحد بالاجتماع ـ كالكرسيّ ـ من المختلفات:

ومن الواحد ما هو غير حقيقيّ وهو إمّا بحسب شركة في محمول:

فما بحسب اتّحاد النوع يسمّى «مشاكلة»؛ وما بحسب الجنس «مجانسة»؛ وما بحسب الوضع «مطابقة»؛ وما بحسب الكيف «مشابهة»؛ وما بحسب الكمّ «مساواة»؛ وما بحسب الإضافة يسمى «واحداً بالنّسبة» كما يقال: «نسبة النفس إلى البدن كنسبة المَلِك إلى المدينة».

إمّا في الموضوع، كما يقال: «الحُلو والأصفر واحد» أي موضوعهما واحد.

ومن لواحق الواحد «الهُو هُو» وهو أن يكون شيء له اعتباران فيشار إليه على أنّ هذا الاعتبار، بعينه، هو ذو ذاك كما يقال «هذا الطويل هو هذا الأسود».

ومن الواحد «تامٌّ»: وهو الذي لا يمكن الزيادة فيه كخط الدّائرة؛ ومنه «ناقصٌ»: وهو الذي يمكن فيه ذلك كالمستقيم من الخطّ.

وأحقُّ الأقسام بالوحدة الأولُ، ثمّ ما يليه من الثّلاثة. و«التامّ» أحقُّ بها من غيره.

ومن لواحق الكثرة الاختلاف والتقابل.

اللمحة السابعة ـ [في التقابل وأقسامه]

(١٠٥) هي أنّ المتقابلات هما اللّذانِ لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد. وذلك على أنحاءٍ:

الأوّل، «تقابل الإيجاب والسلب» لا في مجرد القضيّة، بل وفي مثل قولك «فرس ولا فرس». ومن خاصّيته ـ التي لا يشاركه فيها غيره من المتقابلات ـ استحالة اجتماع الطرفَين في الصدق والكذب.

والثاني، «تقابل المُتضايفَين» كالأبوّة والبُنوّة. وفارق غيره من المتقابلات بتلازم طرفَيْه.

والثالث، «تقابل الضّدين». والضدانِ هما الذّاتان المتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف كالسّواد والبياض. وخاصّيته ـ التي لا شريك له فيها من أصناف التقابل ـ جوازُ أن يكون له واسطة وينقلب الطرفان إليه كالحمرة بين السواد والبياض.

والرابع، «تقابل العدم والملكة». والعدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقيّة انتفاءُ أمر عمّا فيه أو في بعض ذاتياته إمكانُ وجوده كالعمى والجهل؛ فلا يوصف بهما الحجر لأنّهما ليسا عبارتان عن اللاكون فحسب، بل عنه مع إمكان الوجود في شيء. ويرشدك إلى أن السكون والعمى ونحوهما عدميّات أنّك لا تحتاج في تعقّلهما إلى استبقاء موضوع الحركة أو البصر مع تقدير لا كونهما. وعلة العدم عدم علة الملكة. وليسا كالضّدَين فإن لكلٍّ من الضدين علّة وجودية. وما وراء الإيجاب والسلب يكذب في المعدوم، بل وفي غيره. هذه هي أصناف التقابل المعتبرة.

اللمحة الثامنة ـ [الموجود إمّا متقدّم أو متأخّر]

(١٠٦) هي أنّ الموجود ينقسم إلى متقدّم ومتأخّر: إمّا بحسب الزمان كتقدم موسى على عيسى؛ أو بحسب الشرف كتقدّم أبي بكر على عمر؛ وإمّا بالطبع كتقدّم

الواحد على الاثنين؛ وإمّا لرتبة: فمنه الرُتبيّ الوضعيّ، كما في الأجسام؛ ومنه الطبيعي، كما للعلل والمعلولات ومراتب العموم. وخاصيّة الرُّتبي انقلاب المتقدّم بجهةٍ، متأخراً بجهة أخرى؛ وإمّا بالذات كتقدّم ما يجب بوجوده الشيء كتقدم حركة الإصبع على حركة الخاتَم فنقول: تحرك الإصبع فتحرك الخاتَم، وما تحرّك فما تحرّك؛ ولا يتأتّى بالعكس.

فصل ـ [في النهاية واللانهاية وإشارة إلى الاعتبارات العقلية]

(١٠٧) كلّ عدد يوجَد أجزاؤه معاً وله ترتيبٌ ما ـ كان وضعيّا كما للأجسام أو طبيعيّا كما للعلل والمعلولات ـ تجب فيه النهاية؛ أمّا الأجسام، فلِما ذكرناه؛ وأمّا سلسلة العلل، فلَك أن تقدر حذف عشرة مثلاً من الوسط وتوسط الطرفين توصيلا عقليّا فإمّا أن تكون السلسلة مع العشرة، مساوية للسلسلة دونها بحيث يقابل كل عدد من هذه كل عدد من تلك وهو محال؛ أو يقع التفاوت ولا بدّ وأن يقع في الآخر فيتناهى ما حذف عنه العشرة والآخر زاد على المتناهي بمتناهٍ، فيتناهي. وبهذا تبيّن امتناع الصفات المترتّبة الموجودة الغير المتناهية.

(١٠٨) وإن كانت صفة يظن أنّها تحوج إلى تكرُّر نوعها عليها، فإمّا أن يكون ذلك بالتفصيل العقلي الذي لا يقف، أو أن يكون تلك الصفة لها بذاتها، ما لغيرها منها، الأول مثل كون الجوهر جنسا ثمّ فصله أيضاً جوهر ويحتاج إلى فصل آخر ويتسلسل فإنّ هذا تصرّف وتفصيل عقلي، إذ ليس في الحقائق البسيطة جعلان بل جعل الجسم جوهرا جعلُه جسما فلم يجعل جوهرا ثم جسما، بل هو في الوجود شيء واحد يفصّله العقل؛ والثاني مثل ما قاله الجمهور في الوجود فإنّه غير الماهية ووجود الوجود هو، فهو موجود لأنّه وجودٌ لا بمعنى زائد؛ فما لغيره منه له بذاته. وعلى هذا القياس غيره. ولهذا شأن في التلويحات اللوحية والعرشية.

اللمحة التاسعة ـ [الموجود إمّا علة أو معلول وإمّا بالفعل أو بالقوة]

(١٠٩) هي أنّ الموجود ينقسم إلى علة ومعلول. والعلة على أحد المفهومَين هي ما يجب به وجود غيره ويمتنع بفرض عدمه. والمعلول ما يجب وجوده وعدمه

بفرض وجود غيره وعدمه. وقد يقال العلة بإزاء ما يمتنع بعدمه الشيء فقط:

فمنها: الفاعليّة كالنّجار للكرسي؛ والصوريّة كهيئة الكرسي؛ والماديّة كالخشب؛ والغائيّة كحاجة الاستقرار. وهي علةٌ فاعليّةٌ للعلّة الفاعليّة وإن كانت معلولة لها في الوجود. ولكن ليست العلة الغائيّة إلاّ في الذهن.

(١١٠) ويجوز أن يكون لأمرٍ كلي علتان كالحركة وغيرها للحرارة؛ ولكن الجزئي لا علّتان له لأنّه إنْ توقّف على كل واحد فكلٌّ جزءُ لعلّةٍ، أو توقّف على واحدٍ فقط فهو العلة لا غير.

(١١١) والموجود أيضاً ينقسم إلى ما بالفعل: وهو ما حصل وجوده؛ وإلى ما في القوة: وهو ما بعد لم يحصل إلاّ أنّه ممكن له الحصول: فمنها: قوّة قريبة وأخرى بعيدة؛ وإن كان قد يقال «القوة» على المعنى الذي به يُتهيَّأ الفاعل للفعل، والقابل للقبول؛ فيقال: قوة فعلية وأخرى انفعالية فلمّا لم يكن لعموم فيكون لخصوص.

اللمحة العاشرة ـ [الموجود إمّا واجب أو ممكن]

(١١٢) هي أنّ الموجود ينقسم إلى واجب: وهو ضروريّ الوجود؛ وإلى ممكن: وهو ما ليس بضروري الوجود والعدم. والممكن لا يقتضي الوجودَ لماهيّته ولا العدمَ وإلاّ كان واجباً أو ممتنعاً بذاته، فيستوي طرفاً وجودِه وعدمِه بالنسبة إلى الماهية. فترجُّح وجودِه وعدمِه لوجود علّته وعدمها. فالمرجّح ينبغي أن يجب به وجودُ الممكن وإلاّ إن بقي نسبة الممكن إليه إمكانيّةً فلا ترجُّح ولا وجود.

المورد الثاني
ذات واجب الوجود وصفاته وما يليق به
وفيه لمحات

اللمحة الأولى ـ [في إثبات واجب الوجود]

(١١٣) هي أنّ كل واحد من الممكنات مفتقِر إلى العلّة والكل معلول الآحاد

التي هي أجزاؤه فالجميع مفتقر إلى العلة. وعلّة جميع الممكنات إنْ كان ممكناً كان من الجملة المعلولة. فالانتهاء إذاً إلى ما يجب وجوده.

(١٧) طريق آخر: عرفت البرهان السابق، يتناهى العلل فلا ينتهي إلى غير الواجب وجودُه وإلاّ يعود الكلام.

اللمحة الثانية ـ [في إثبات وحدة واجب الوجود]

(١١٤) هي أنّه لا يتصوّر في الوجود واجبان فإنّهما إمّا أن يفترقا من جميع الوجوه وهو محال إذْ لا بدّ من الاشتراك في الوجود ووجوبِه؛ أو يشتركا من جميع الوجوه فلا مَيْزَ ولا تعدُّد؛ أو يشتركا من وجه ويفترقا من وجه فلولا ما به الافتراق لم يتصوّر وجود ما به الاشتراك في كل واحد، فإنّ الأمر الكلي لا يتكثّر دون مميِّز. فوجوده في كل واحد من الكثرة معلولُ المخصّص. فوجود ما به الاشتراك ممكن فيهما وكذا وجود ما به الافتراق. فالوجود فيهما ممكن والوجوبُ، لأنّ الاشتراك فيه. ولا يجوز أن يكون شيئان يجب وجود كل واحد منهما بالآخر، لما علمت، فإذاً واجب الوجود واحد. ولا يتقوّم أيضاً بشيئَين فيكون معلولهما فليس بواجب ولا هما واجبان، لِما علمتَ.

فواجب الوجود لا ينقسم بالقسمة الحدّية ولا الكميّة فيتقوّم بمادّة وصورة وهو محال؛ ولا انقسام الكلي إلى الجزئيّ. والأجسام المحسوسة وما يتعلق بها منقسمة على الطرائق الثّلاثة فليست واجبةَ الوجود وليست ممتنعةً، لوقوعها. فهي ممكنةٌ محتاجة إلى علة.

(١١٥) طريق آخر: هو أنّ كل ما وجوده غير ماهيته فوجوده ممكن؛ إذْ لو وجب ما افتقر إلى إضافة إلى الماهيّة.

(١١٦) وليس من العرضيّات التي تجب بنفس الماهية كزوايا المثلّث فإنّ العلة تتقدم على المعلول بالوجود. فلو كانت الماهية علةً لوجود نفسها لكان لها قبل الوجود وجودٌ وهو محال. فما يجب وجوده لا يكون وجوده إلاّ عين ماهيته. والأجسام وأعراضها، وجودُها غير الماهية فهي ممكنةٌ محتاجة إلى مرجِّح. فإذا

كان واجب الوجود محضَ الوجود فلا واجب غيره فيكون أحدهما وجود وزائد، ليمتاز، فيصير معلول المميزّ.

اللمحة الثالثة ـ [في أنّ واجب الوجود ليس له حدّ ولا ندّ ولا ضدّ]

(١١٧) هي أنّ واجب الوجود لا يشارك الأشياء في معنىً جنسيٍّ، فيمتازَ عنها بالفصل، إذ وجوده عينُ ماهيّته ولا كذا وجود غيره. ووجوده امتاز عن وجود غيره بكمالية له واجبة في حقيقة نفسه وقد أشرنا لك إليه.

(١١٨) ولا يدخل تحت الجوهر فإنّه قد عُرّف بالموجود لا في الموضوع. ولا نعني به الوجود بالفعل ـ لوجهين: أحدهما أنّه لو كان كذا كان مَن عَرف أنّ «ج» جوهرٌ أنّه موجود وليس كذا. الثاني أنّ واجب التجوهر كان غير ممكن الوجود كذا فإنّ ماهيته وجوده.

(١١٩) وإذْ لا جنس ولا فصل له فلا حدّ له. وإذْ لا واجبَ غيره فلا ندّ. ولا موضوعَ له فلا ضدّ. ولا ممانعَ له مساويا في القوّة، لأنّ غيره معلولُه فلا ضدّ على ما يُفهَم عنه عند الجمهور. وهو المتفرّد بجلاله وعظمته. وهو الخير لأنّه يتشوّقه كلّ شيء. وهو نافع لكل شيء. وهو حقٌّ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الثابت له فما ظنّك فيما وجوده نفس خصوصيّةٍ. وله الجمال الأعلى فإنّ جمال كل شيء هو حصول كماله اللائِق به فكيف من كان واهب كل شيء كمالَه ولا يحتاج إلى كمال غير ماهيته.

فصل ـ [في إثبات واجب الوجود من طريق الأجسام]

(١٢٠) وإذ قد عرفت من طريق آخر أنّ كل جسم مركّب من هيولى وصورة وليس أحدهما علّةَ الآخر وهما ممكنان، فالأجسام متناهية فلها موجِد غير جسم، فشهدتْ بوجود مُبدعٍ واجبيِّ الوجود.

اللمحة الرابعة ـ [في أنّ كل ما هو كمال للوجود فيجب له تعالى وفي علمه تعالى]

(١٢١) هي أنّ كل ما هو كمالٌ للوجود من حيث وجود، ولا يوجب كثرةً،

فيجب لواجب الوجود. وكلّ ما لا يمتنع عليه تعالى يجب له إذ لا قوة ولا إمكان في ذاته.

(١٢٢) واعلم أنّ كل ما يفعل ويقبل ففِعلُه بجهةٍ وقبولُه بأخرى ـ كالجسم يفعل الحركة بصورته ويقبله بمادته ـ فإنّ القابلية ليس إلاّ بحسب التهيّؤ والاستعداد، والفاعليّة موجبةٌ مبطلةٌ للتهيّؤ، فهما جهتان.

وواجب الوجود لا صفةَ له وجودية فإنّها لا تصوّر لوجوبها إذْ لا واجبان في الوجود. ثم الصفة قائمة بالذات مفتقر إليها فوجوبها بها فهي ممكنة. ولا يوجب صفةً في ذاته فيقبل ويفعل فتلزم جهتان في ذاته فيتركب وهو محال ولا ينفعل عن معلولاته فلا صفة له زائدة. والذات المستغنية عن الصفات أتمّ من المفتقرة إليها.

(١٢٣) ثم تعلم أنّك تدرك نفسك فإن كنتَ مدرِكاً لها بصورة عقلية وإن كانت مركبة من صفات تتخصّص بالاجتماع ـ لا بالانفراد ـ بك، فهي كلّيةٌ نفس تصورها لا يمنع الشركة. وأنت تدرك ذاتك على ما يمنع الشركة أصلا لنفس مفهومها، فليس صورةً بل لأنّ نفسَك مجردةٌ عن المادة غير غائبة عن ذاتها. وماهيات الأشياء لّما غابت عنك، استحضرتَها بالصورة. فواجب الوجود أشد تجرّداً عن المادة، والعلم كمال للموجود من حيث إنّه موجود ولا يوجب تكثّراً وهو غير غائب عن ذاته ولوازم ذاته، فهو عالم. وعالميّته بذاته هو ذاته مع عدم الغيبة والتجرّد عن المادة وهما سلبيان. وليس في الوجود إلاّ ذاته ولوازم ذاته وهو غير غائب عن ذاته ولوازمها فهو محيطٌ بكلّ شيء.

(١٢٤) وليس علمه ممّا يتغيّر بالأزمنة فإنّك إذا علمت أنّ «ج» سيكون ثم كان، إنْ بقي علمك كما كان، فهو جهلٌ. وإن علمت أنّه كان، بطل علمك بأنّه سيكون. فواجب الوجود علمه غير زمانيّ. أمّا فرفوريوس أخطأ في نفوسنا حين قال: «إذا أدركت النفس شيئا صارت هي هو»، فلا شيئان صارا واحدا إلاّ بالاتصال والتركيب؛ فإنْ بقيا فلا اتّحاد وإن بطل أحدهما أو كلاهما فلا اتّحاد.

ولا إدراك إلاّ بحصول أثر وإلاّ لا فرق بين حالتي الإدراك وما قبله.

(١٢٥) واعلم أنّ الإضافات المحضة كالمبدئيّة والخالقية جائزة على الحق تعالى إذ يتغيّر ما على يمينك إلى شمالك دون تغيرك. والسلوب مثل الواحدية ـ التي هي عبارة عن سلب القسمة ـ والقدوسية، جائزة عليه تعالى.

ووجوبه تماميّةُ وجوده المستغني عن العلة. ومسألة العلم يطلب من التلويحات على جليّتها.

المورد الثالث
في فعله تعالى وفيه لمحات

اللمحة الأولى ـ [في أنّه لم يشترط في الفعل سبق العدم وفي مناط الاحتياج بالعلة وفي العلة التامة]

(١٢٦) اعلم أنّه لم يشترط في الفعل سَبقُ العدم إذ ليس العدم من الفاعل حتى لو أراد أن يوجد حادثاً زمانياً دون سبق العدم لا يمكنه. فالوجود ينتسب إلى الفاعل لا وجودا مطلقا بل وجوداً ممكناً حتى أنّ الممكن لو وُجِدَ بعد سبق العدم لم ينتسب إلى الفاعل. وليست الإرادة شرطاً للفعل فإنّه يتأتّى أن يقال: «فَعَلَ بالإرادة والطبع». ولو اشترط أحدهما فالتقيُّد به كان تكراراً والتقيُّدُ بضدّه متناقضاً. والصفة حملها على ما تدوم له أولى من حملها على ما لا تدوم له. والواجب بغيره مفهومُه لا يمنع الوجوب به دائماً أو وقتاً ما، إلاّ أنّ هذه الصفة لا تلحق بشيء وقتاً إلاّ وقد لحقتْ ما هي له دائماً. ويصحّ عليه حمل هذه الصفة أيضاً وقتاً ما دون العكس. فهي بالدائم أولى. فكفى في مفهوم الفعل وجودُ شيء عن غيره كيف ما كان مع أنّه لا مشاحة في الأسماء.

(١٢٧) واعلم أنّ الممكن، بوجوده، لا يستغني عن العلة إذ لو استغنى لترَجَّح الوجودُ بماهيته فصار واجبا بذاته بعد أنْ كان ممكنا وهو محال فإذا كان الترّجُّحُ بالغير فلا يبقى الوجود إلاّ ببقاء النسبة. بلى قد يكون علة وجود الشيء غير علّة ثباتِه كصورة الصّنم فإنّ علةَ وجودها فاعلُها ـ على الشرائط ـ وعلّةَ البقاء يبوسةُ

العنصر؛ وقد يكون علةُ الوجود نفسها علةَ الثبات كالقالب المشكِّل للماء.

(١٢٨) واعلم أنّ الإبداعَ ـ وهو الذي عبارة عن وجود شيء عن غيره بحيث لم يتوقّف على غيره أصلاً من وقت ومادة ـ أتمُّ من الإحداث والتكوين. وما يسبقه عدم لا يستغني عن شيء من هذا القبيل. والعلّة التامّة ما هي علّةُ الشيء وعلةُ جميع أجزائه وعلةُ وجوده وثباته لا كالنجار فإنّه علة المجموع لكونه علة الصورة فحسب.

اللمحة الثانية ـ [في أنّ وجود المعلول من العلة وعدمه من عدمها]

(١٢٩) هي أنّ وجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث إنّها على الجهات التي هي بها علة ـ من وجود ما ينبغي وعدم ما لا ينبغي كالحاجة إلى معاون أو وقت أو إراة أو داعٍ موجب للإرادة وفي الجملة وجود شرط وانتفاء مانع ـ وكلّ ما يصير به الشيء علّةً، فله مدخل في وجود المعلول والعلية. فإذا وجد الجميع وجب المعلول وإلاّ ليست هي بعلة. وعدم المعلول يتعلق بعدم العلة، إمّا بجميع أجزائها أو بعضها فإذا استمرّ عدم العلة على الطريقين، تسرمد عدم المعلول وإذا تسرمد وجود العلة تامّة فكذا المعلول.

اللمحة الثالثة ـ [في الحدوث الذاتي]

(١٣٠) هي أنّ إمكان الممكن بذاته يشترط وجوبه بغيره وإلاّ ما وجب. فالإمكان متقدم عقلاً على الوجوب. فلا استحقاق وجود الممكن متقدّم في العقل على استحقاق وجوده، وإن دام الوجود وهو «الحدَث الّذاتي».

اللمحة الرابعة ـ [في أنّ الحركات المستديرة هي علل الحوادث]

(١٣١) هي أنّه إذا حدث شيء فلا بدّ من حدوث مرجِّحه أو جهة مقتضية في المرجّح وإلاّ لدام. ثم يعود الكلام إلى الجهة المرجحة الحادثة: إمّا أن يتسلسل علل حادثة واقعةً معاً إلى غير النهاية وهو محال لِما سبق، أو متعاقبة وهو متعيّن.

فكلّ حادث يوجب أن يكون قبله حوادث لا يتناهي متعاقبة ولا ينصرم وإلاّ

عاد الكلام عند الانصرام. والحوادث التي لا إمكان لانصرامها حركات مستديرات. فهي علل الحوادث بإعدادها مع أنّها تثبت نسبة الحادثات إلى علل مُمدّة من حركاتها إلى أن تأتي حركة مقتضية للبطلان فهي علل الحدوث بالإعداد، وعلل الثبات للنسب إلى العلل يتعاقب صنفَي لإعداد ثباتها على سبيل التجدّد.

اللمحة الخامسة ـ [في أنّ النفس مع إرادتها الكلية علة الحركة الدائمة]

(١٣٢) هي أنّ محرك هذه الحركة الدائمة ليس عقلاً أي مجرّداً عن المادة بالكلية فإنّ الحركة من نقطة «ج» إلى «ب» غير الحركة من «ب» إلى «د» فلا بدّ من تخيّل الحدود وذلك للنّفس. فلها إرادةٌ كلية للحركة الدائمة وأخرى جزئية من نقطة إلى أخرى. والإرادة الكلية مع الوصول إلى نقطة علةٌ لإرادة الحركة منها إلى غيرها. والإرادة علةُ الحركة والوصول إلى ذلك الغير. فلا زال الوصولُ مع الإرادة الكليّة علّةَ الإرادة الجزئية، والإرادةُ الجزئية علةٌ للحركة. والحركة علة الوصول وينضبط الكل بإرادة كلية لا تنصرم. ولا تتوقّف إرادة جزئية على نفس حركة توقّفتْ عليها ـ وإن توقّفتْ على أخر من نوعها ـ فلا دور ممتنع. وقد علمت أنّ القبليات لا تنصرم بطريق آخر.

اللمحة السادسة ـ [كل حادث مسبوق بالإمكان والموضوع]

(١٣٣) قالوا: إنّ كل حادث كان قبل الحدوث ممكن الوجود. وإمكانه ليس قدرة القادر عليه، بل القدرة من توابع الإمكان فيمكن حتى يقدر عليه. وليس ممكناً في الذهن فحسب، بل وفي العين. وليس الإمكان قائماً بذاته وإلاّ ما انضاف إلى موضوع. فلمّا تحقق قبل الحادث فيكون في موضوع. وكل حادث يتقدّمه إمكانُ وجودٍ وموضوعٍ أو ما في حكمه كاستعداد المادة للنفس. فالمادة لا تحصل حادثة أصلاً وإلاّ تقدّمها موضوع وإمكان وهو محال.

اللمحة السابعة ـ [في قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد]

(١٣٤) في الإبداع الوحدانيّ ـ والواحد لم يصدر عنه إلاّ واحد؛ فإنّه إن صدر

عنه «ج» و«ب»، فـ «جيم» يحمل عليه أنّه غير «الباء» ـ وإن كان غير «الباء» أعمّ منه ـ فاقتضاء «جيم»، غير اقتضاء «الباء» والجهة المقتضية للجيم، غير الجهة المقتضية للباء وإلاّ بجهةٍ واحدة اقتضى «جيم» وما اقتضاه، هذا محال. وكلّ ما اقتضى شيئَين فلا بدّ وأن تكون جهتان يعود الكلام فيهما حتى ينتهي إلى جهتين في الذات، فيتركب من مفهومَين وكان واحداً، هذا محال وما يقتضيه واجب الوجود واحد.

اللمحة الثامنة ـ [في قاعدة إمكان الأشرف]

(١٣٥) هي أنّه إذا وُجد الإمكان الأخسّ من واجب الوجود يكون الإمكان الأشرف وجد منه وإلاّ يستدعي الإمكانُ الأشرف عند فرضه، جهةً أشرف ممّا عليه واجب الوجود، حين اقتضى باقتضائه الوحدانيّ الأخسَّ، وهو محال. ولمّا وُجدتْ جواهر غير منطبعة في المادة متصرّفة فيها، والمجرد بالكلية أشرف، فيكون قد وجد وهو العقل. واستَعْمِلْ هذه الطريقة في كثير من المواضع فإنّها مُعينةٌ للفطرة جدّاً.

وأيضاً: في النفوس كثرة وواجب الوجود واحد، لا يصدر عنه كثرة دون واسطة، فليست إلاّ من العقول: وهي ملائكة الله الكرّوبيّون وأنواره.

اللمحة التاسعة ـ [في كلام الجاحدين لدوام جود المبدأ الأول وردّهم وأنّ واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الجهات]

(١٣٦) هي أنّ الجاحدين لدوام جود المبدأ الأول جعلوا مبنى جحودهم: أنّ الحركات الماضية كل واحد مسبوق العدم وحادث، فيكون الجميع حادثاً.

وربما قالوا: لمّا دخل كل واحد في الوجود، فيكون الكلّ دَخَلَ، فيكون لِما لا يتناهى كلّية حاضرة في الوجود.

وقالوا أيضاً: يلزم أن يكون كله حركة متوقّفة على وجود ما لا يتناهى.

وربما قالوا: يلزم من العلّية والمعلوليّة المساواةُ بين البارئ والعالَم فإنّه يلزم من رفع المعلول رفع العلة وبالعكس.

واعلم أنّ قولهم: «إنّ كل واحد كان كذا فالجميع كذا» باطلٌ فإنّ الحركات الماضية معدومة لا جميع لها. ثمّ، لا يلزم من الحكم على كل واحد الحكمُ على الكل. فليس لك أن تقول: «كلّ واحد من الحركات الممكنة في الآباد، واجبٌ أن يكون لها آخر فالكلُّ واجب أن يكون لها آخر؛ أو أنّ كلَّ واحد من الممكنات الغير المتناهية جائزٌ وقوعُها في زمان واحد فالكلّ جائزٌ وقوعُه»؛ فإن الحكم في كل واحد من المثالَين لا يصحّ نحوه في الكل. والتوقّف، إنّما يقال في أشياء معدومة لا يكون بعضها إلاّ بعد بعض، وكل حركة يفرض في المستقبل بينك وبينها حركات متناهية لم يتوقّف على ما لا يتناهى في المستقبل. وإن عُني أنّه لا يوجَدُ إلاّ بعد ما لا يتناهي فهو مذهب الفيلسوف وهو نفس محل النزاع.

وأمّا أنّه يلزم من رفع المعلول رفع العلة، فإنّه لزوم استدلاليّ يعرف أنّ المعلول إن ارتفع تكون العلة قبله ارتفع فيما يمكن الاتفاع؛ فبارتفاعها يرتفع المعلول لا بالعكس فلا مساواة.

وربما قالوا: نأخذ الحركات الماضيةَ دون قدر متناه تارةً ومعه أخرى؛ فينقص ما حذف عنه القدر المتناهي عمّا أخذ معه، وما زاد على المتناهي بمتناهٍ، يتناهى.

ولم يعلموا أنّ أعداد الحركات يستحيل اجتماعها وإن كان لها ترتيب فأمكن اللانّهاية فيها. فبني مذهبه على فرض المحال من جهة استحالته وذلك غير صحيح. والنفوس الناطقة ـ وإن اجتمعت آحادها ـ لا ترتيب فيها فلا نهاية وإن كان فيها قلة وكثرة.

قال الفيلسوف: واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته. ولن يتميّزَ في العدم الصريح حال، يكون الأولى به حصول شيء منه أو بالأشياء أن تكون منه. فالمرجّح إنْ كان ذاته أو شيء ما، وهو دائم، فيدوم الترجيح. وإن حدث له إرادةٌ أو حال من الأحوال، يعود الكلام إليه. فإنّ مرجِّحَه إن دام لكان يجب أن يدوم، أو حدث فاحتاج إلى حدوث مرجِّح لا ينقطع عنه السؤال. فلمّا كان المرجّح دائماً لم يتغيّر، فالترجيح دائم.

المورد الرابع
في المبادئ والغايات وفيه لمحات

اللمحة الأولى ـ [في الغنيّ التام والفقير والمَلِك الحق والجود]

(١٣٧) هي أنّ «الغنيّ التّام»: هو الذي لم يتعلّق ذاته ولا حالٌ ما لذاته هي كمال لها، بغيره. و«الفقير»: هو الذي توقف على غيره إمّا ذاته أو صفةٌ ليست نفسَ الإضافة منه على غيره. و«المَلِك الحقّ»، هو الذي له ذات كل شيء. ويلزمه منه أن لا يكون ذاته لشيء. و«الجود»، إفادة ما ينبغي لا لعوضٍ. فالمُعطي كما لا ينبغي، غير جواد. وطالبُ العوض ـ عيناً كان أو ثناءً أو مدحاً أو تخلّصاً عن مذمّة وصونَ عِرضٍ ـ هو معاملٌ غير جواد.

ومن كان الأولى به أن يفعل شيئاً فإذا لم يفعل فلا يتحقّق ما هو الأولى به، فتوقّفَ كمالُه على غيره فهو فقير عديم الكمال الخاص، فعديم الكمال الخاص، فعديم الكمال المطلق التام. وكل فاعل بالإرادة إن اسْتوى طرفا فعلِه وتركِه بالنسبة إليه فلا ترجّح فلا وجوب به. وليست الإرادة تخصُّصُها بطرفٍ أولى من غيره. ولا تَبطل خاصّيّتها ـ من حيث هي إرادة ـ بأَيِّ الطّرفَين تعلّقتْ؛ أمّا التعلّق مع التساوي من جميع الوجوه ولا مرجِّح محال وهو مبطل خاصية الإرادة. فواجب الوجود هو الغنيّ المطلق وله الكمال الأعلى؛ ففعله ليس لغرضٍ ولا بإرادة إلاّ يُعنى بالإرادة نفس العلم. ولا غرض للعالي في السافل.

اللمحة الثانية ـ [في الأفلاك وحركاتها الإرادية والنفوس الفلكية]

(١٣٨) هي أنّ الحركات السّماوية لمّا كانت إرادية فغرضها إن كان أمراً جزئياً إن نالت فوقفتْ؛ أو كان مما لا ينال أيضاً لَقَنطتْ ووقفتْ؛ فلها مطلبٌ كلّي وإرادة كلية وإدراك كلي يوجب أن تكون لها نفس ناطقة مفارقة. وأيضاً، لمّا لم يكن فيها خرقٌ ونموّ ومزاحمة مكان وحركة مستقيمة، فلا مطلب شهوانيّ لها ولا غضبيّ، فليست الحركة لأمر حيوانيّ فيكون لأمر عقليّ دالّ على نفس ناطقة. ثم ذلك الأمر

ليس بمظنون ـ كطلب حِمد وثناء للسافل ـ لأنّ المظنون غير واجب الدّوام. والحركة واجبة الدوام فلا تتبنّى على ما لا يدوم. وكان الحدس يحكم بفطرته أنّ الجوهر الكائن الفاسد الذي لا نسبة له ـ معتبرة ـ بالقياس إلى جرم أصغر الأفلاك، لا يكون مقصداً لحركاتها. ثم الإمكان الأشرف يشهد بهذه الأشياء. فحركاتها إن كانت لمعشوق تنال ذاته أو لتشبُّه دفعيّ لوقفتْ ـ إن نالت أو قنطت ـ فهو لنيل متجدد دائم الحصول وتشبُّه مستمرّ بمعشوق. والمتشبّه به ليس بجرم فلكي ولا نفس وإلاّ تشابهت الحركات والتحريكات وليس كذا. وليس الاختلاف لعدم مطاوعة الطبيعة فإن المستدير أوضاعُه متشابهة. فإذاً لتشبُّهٍ بأمر عقلي مجرد عن المادة بالكلية هو الفعل من جميع الوجوه.

وليس المتشبّه به واحداً وإلاّ تشابهت الحركات، فلكلٍّ معشوقٌ وليس ـ كما ظنّ ـ أنّ المعشوق واحد، واختلاف الحركات لنفع السافل وإن كانت الجهات بالنسبة إليها سواء فجمعت بين غرضها ونفع السافل كالخيّر إذا خيّر أحد الطريقين المتساويين، لنفع فقير، بعبوره على الآخر؛ فإنّها لو جاز أن تطلب نفع السافل بجهة الحركة جاز أن تختار أصل الحركة على السكون، وكان لقائل أن يقول: استوى سكونها وحركتها بالنسبة إليها فاختارت الحركة بنفع السافل.

وكل واحد ينال من معشوقه لَذّات وأنوارا دائمة التواصل يعرفها المقرّبون المشتاقون إلى الله من أرباب الوجد قد ذاقوها.

ثم تتبع تلك الهيئات النفسانية حركات متشابهة تخرج أوضاعها من القوة إلى الفعل؛ فإن الفلك إن ثبت على وضع بقيت جميع أوضاعه أبداً بالقوة. ولمّا كان جميع الأشياء فيه بالفعل إلاّ الوضع ولم يمكن الجمع بين الأوضاع دفعة؛ والقاصر من استبقاء نوع باستيفاء أشخاصه معاً يستبقيه بتعاقب أشخاصه؛ فأخرجت على التعاقب الدائم أوضاعَها إلى الفعل انفعالاً لجرمها عن هيئات نورية شوقية لنفسها.

وقد شاهدت أنّ المتفكر في شيء من المعقولات يتبعه حركات وهيئات من بدنه وأنّ هيئات النفس والبدن يتعدى من كل إلى صاحبه وترشح من حركات الخيرُ الدائم والبركات على السافل ـ الذي هو كظلها ـ تابعاً لا مطلباً.

اللمحة الثالثة ـ [في تحريكات الأفلاك وأحوال نفوسها]

(١٣٩) هي أنّ كلّ قوة منطبعة في الجرم متناهية؛ فإنّها تنقسم بانقسام الجرم؛ فلها جزء إذاً؛ فيفرض جزء القوة محرّكاً لكلّ الجرم وكلّها أيضاً لكلّه أو لمثل كلّه من مبدأ واحد. وقد عرفت أنّ أشد الراميَيِن يزيد على الآخر إمّا بشدّة أو عدّة وإن استويا فبمدّة. فلمّا استوى جزء القوة كلّها في العدّة والشدّة فيجب التفاوت في المدّة وإلاّ يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل وهو محال، فيجب التفاوت. ولا يقع إلاّ في الأخير فينقطع تحريكات الجزء وتحريكات الكل يزداد عليه على مناسبتهما؛ فيتناهيان بالضرورة.

وكلّ قوة منطبعة تتناهى أعمالها بالضرورة. وغير المنطبعة أيضاً متناهية القوة من النفوس الناطقة فإنّها إن حرّكتْ جسماً ذا ميل وحرّكتْ أصغر منه كثيراً بمثل تلك القوة، لا شكّ أنّ تحريكات الأصغر أكثر لقلّة المعاوقة. فعند استواء العدة والشدة يجب التفاوت في الأخير على نسبة مقداري الجرمين على ما قلنا.

فالنفوس الفلكية لا بدّ لها من مُمِدّ غير متناهي القوة؛ وليس بنفس فهو جوهر عقلي فيفيض على النفس أضواء عقلية وأنواراً وتشويقات لا يتناهى متعاقبة. فإنّ الانفعال الغير المتناهي والفعل الغير المتناهي على سبيل الوساطة لا المبدئية، متصور على الجسم وقواه. ثم إنّ الأفلاك ـ مواجيدها وطاعتها لـ ﴿ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝﴾[1] ـ عبرةً للعالمين وبلاغاً للعابدين. ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[2].

اللمحة الرابعة ـ [في الصادر الأول وكيفية صدور الكثرة]

(١٤٠) هي أنّ كل جسم فهو مركب من هيولى وصورة. وجعل الهيولى غير جعل الصورة؛ ففاعله لا بد وأن يكون فيه إثنينية؛ فلا يصدر عن واجب الوجود الواحد جسم؛ فيجب أن يكون الصادر عنه جوهراً عقلياً هو أعظم جميع الممكنات

---

(١) سورة التكوير، الآيتان: ٢٠ ـ ٢١. (٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩١.

قدراً وشرفاً وهو نوره الأول وعبده الأعلى.

والجسم لا يصدر عنه الجسم؛ لأنّ المَحويّ محال أن يوجِد ما هو أعظم منه أي الحاوي. والحاوي إن كان علّة المحويّ، فمع وجوبه يكون إمكان المحوي ـ لأنّ وجوبه بعد وجوب الحاوي ـ وإمكان المحوي يقارن بالضرورة إمكان لا كونه؛ فمع وجوب الحاوي، يكو إمكان لا كون المحويّ ويلزم إمكان الخلأ والخلأ قد قلنا إنّه محال لذاته، هذا خلف.

أمّا إذا كان الحاوي والمحويّ كلاهما ممكناً أن يكون وأن لا يكون فمن عدم الجميع لا يلزم الخلأ؛ إنّما الخلأ يلزم من أبعاد محيط يوجب تقدُّر العدم فيه. وإذا كان المحويّ عن جوهر عقليّ، هو والحاوي معاً معلولاً عقل آخر، لا يلزم أن يكون الحاوي قبل المحويّ، لأنّ ما مع القبل بالذّات لا يلزم أن يكون قبل بالذات، لأنّ هذا التّقدم بالعلّية، فما مع العلّة لا يلزم أن يكون علّةً، فلا يتقدم بالعلية.

ثم الجسم لا يؤثّر إلاّ فيما يناسبه وضعاً. وكل قوة للجسم يفعل بوساطة الجرم ولا مناسبة بين الجسم وما لا يوجد ذاته من المادة والصورة حتى يوجدَهما، فيوجدَ بهما الجسمَ.

وتعلم أنّ جميع الأعراض والصّور لا تنتقل؛ فإنّها إن انتقلتْ، استقلّتْ بالحركة فتستقلّ بالجهة، فيلزمها الجهات السّتة والأبعاد الثلاثة الجرمية وصارت جسماً، هذا محال. ثمّ الأجسام ليس لها التأثير، ولكن يُعِدّ الأشياء لقبول الأثر من واهبه.

وإذ لا يصدر عن الحق إلاّ الواحد، فإن استمرّت السلسلة في اقتضاء الواجدانيّ ما انتهي إلى الجسم أبداً، فلا بدّ من تكثّر جهات وإلاّ لما وُجِد الجسم؛ وليس إلاّ أنّ العقل الأول له ماهيةٌ ووجوبٌ بالغير وإمكانٌ في نفسه ـ هي ثلاثة ـ فبتعقُّل الوجوب ونسبتِه إلى الأول يوجب عقلاً، وبما يعقل من إمكانه جرماً فلكياً، وبما يعقل من ماهيته نفساً. فنسبته إلى العقل أشرف، فيوجب بها الأشرفَ وهو العقل. وإمكانه أخسّ الجهات، فاقتضى به الأخسَّ، وهو المادة. ثمّ العقل الثاني

فيه الجهات الثّلاثة؛ فيقتضي عقلاً آخر، وفلكاً هو كرة الثوابت ونفسَه. ومن العقل الثالث هكذا إلى أن يتمّ تسعة من الأفلاك. وكان من العقل التاسع الذي أوجب وجود فلك القمر ونفسِه، عقل عاشر هو «العقل الفعال» الفائض على العالم العنصري.

وعقلُ كلّ فلك علّتُه. والذي معه هو علة ما تحته؛ فالعاشر منه العالَم العنصري بمادته وصورته. ومنه النفوس الإنسية. ولا يلزم أن يكون منه عقل آخر بخصوص ماهيته.

والعقول كل واحد نوع، وإلاّ إن اتّفق النوع والامتياز بين أشخاص نوعه لا يتصور إلاّ بعوارض لا يلزم الماهية. ولا اتفاق في العالَم العقلي فإنّها مبدأ الأفلاك والحركات ولا مخصِّص للعوارض فكانت كثيرة بلا مميّز، هذا محال.

ثمّ لا أولَويّة بإيجاد بعض لغيره من العكس عند الشركة في الحقيقة.

والأفلاك أيضاً ما اختلفتْ أمكنتُها وأوضاعها وحركاتها إلاّ وهي مختلفة بالحقيقة والطبع، إن كان كلها بالقياس إلى العالم العنصري طبيعةً خامسة. وهذا الموضع له خطب في التلويحات اللوحية والعرشية.

والعاشر له معاونات كثيرة من حركات مختلفة للأفلاك واستعدادات تحصل منها تكثّرُ جهات الاقتضاء، فإنّ الفاعل وإن اتّحد يجوز أن يتخلف آثاره لاختلاف القوابل واعْتبرْ بالشعاع الواحد وألوان الزجاجات وغيرها. والعقل لا يتغيّر أصلاً وإلاّ تسلسل التغيّر إلى أن ينتهي إلى واجب الوجود.

فما يحصل من العقل الفعّال إنّما هو لتغيّر القوابل لتغيّر الحركات. وكانت المادة لها قوة القبول إلى غير النهاية، والفاعل له قوة الفعل أيضاً إلى غير النهاية، والمُعِدّات أيضاً غير متناهية، فانفتح باب البركات والخيرات الغير المتناهية. وأشرف ما حصل بها النفوسُ الناطقة. وما أمكن حصولها دفعة، إذ الموادّ والأبدان متناهية، فحصلت على التعاقب دوراً بعد دور أزلاً وأبداً.

ولّما كانت الحركات مشتركةً في الدوريّة تشبّهاً من حيث هذه الاشتراك بمبدأ

واحد هو واجب الوجود، كانت العنصريات مشتركةً في مادة. ولمّا اختلفت الجهات للحركات باختلاف المعشوقات، اختلفت الصّور والأحوال. فسبحانه، سبحانه، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[١]. ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ۝٨ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ۝٩﴾[٢].

(١٤١) واعلم أنّ «العناية» هو إحاطة الحق تعالى بكيفيّة نظام الكلّ وما يجب عليه الكلّ. وابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الأخسّ ثمّ ابتدأ من الأخسّ إلى الأشرف حتى انتهي إلى النفوس الناطقة. ثم صارت النفوس المستكملة المتطهرة بعد المفارقة عقولاً. ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٣]: كان من العقل، ثمّ صار إلى العقل والله تعالى منه بدأ كل حيّ وإليه عاد.

فالعوالم ثلاثة: عالم عقليّ وعالم نفسيّ وعالم جرميّ. فالفيض متصل من الواجب وجوده إلى العقل ومنه إلى النفس ومنه إلى الجرم.

اللمحة الخامسة ـ [في الشرّ]

(١٤٢) هي أنّ «الشرّ» لا ذات له، بل الشرّ عدم ذاتٍ أو عدم كمالٍ لذات. وما يؤخذ شرّاً فإنّما هو لإفضائه إلى عدمٍ ما، إذ لو كان موجوداً ما فوّت شيئاً على غيره فليس شرّاً لغيره ولا لنفسه. والإصبع الزائدة إنّما يؤخذ شراً لأنّها تبطل هيئة حسنة عن اليدِ وكذا غيرها.

والقسمة تقتضي: خيراً لا شرّ فيه ويجب وجوده عن الحق الأول كالعقول؛ وشراً لا خير فيه وهو ممتنع الوجود وهو العدم البحت؛ وشراً كثيراً مع خير قليل فلا يحصل عن الخير المطلق هذا؛ وخيراً كثيراً يلزمه شرّ قليل، ويجب وجوده فإنّ ترك خيرٍ كثير لشرٍّ قليل شرٌّ كثير وهذا كالنار والماء اللذان لا يتم نفعهما إلاّ وأن يلزمهما بحسب مصادمات أسبابٍ حرقٌ أو غرقٌ نادر وكذا الإنسان وغيره من الحيوانات.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(٢) سورة الرعد، الآيتان: ٨ ـ ٩.

(٣) سورة النمل، الآية: ٨٨.

فإن قيل: لِمَ لمْ يجعل هذا القسم مبرّءاً عن الشر؟

يجاب: بأنّ هذا السؤال يتضمّن أنّ هذا القسم لِمَ ما جعل غير نفسه؟ ولِمَ جُعِل الماءُ ماءً والنار ناراً؟ ولو تجرّد عن هذه كان القسم الأول ولم يوجد القسم الثاني.

فإن قيل: اقتراف الجرائم للإنسان إنّما كان بالقَدَر فلِمَ يعاقب المُجرِم؟

قيل: إن النفس حمّالة حطب «نيرانها»، لا يعذِّبها خارجيّ منتقم بل حملتْ عذابَها كمريضٍ تأدّى نهمته السابقة إلى مرض لازم له. وكما أنّ الناس منهم متنعّمٌ ـ في العاجلة ـ ومتوسّطٌ ونازل هو عرضة للبليّات، والوسط أكبر من الطرفين، ففي الآخرة أيضاً مراتب. ليست السعادة نوعاً واحداً. والتوسط مع الفاضل أغلب وأكثر من الشّقي، ورحمته ﴿وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾[1].

المورد الخامس
في بقاء النفوس والمعاد وفيه لمحات

اللمحة الأولى ــ [في أنّ النفس لا تنعدم]

(١٤٣) هي أنّ النفس وحدانيّة فلا يتصوّر أن يكون لها الوجودُ بالفعل وقوّةُ العدم، بل إنّما يتصوّر ذلك لما له حامل كالأعراض والصور فيها قوة وجودها وعدمها فهي قابلة للعدم.

وأيضاً، لو قبلت العدم بعد المفارقة لكان عرضّ إضافيّ مقوّمَ جوهر وحداني مستغن عن المواد، وهو محال؛ إذْ لا فارق بعد المفارقة وقبلها إلاّ قطع العلاقة وهي إضافيّة والإضافات أضعف الأعراض لا يبطل ببطلانها الجوهرُ.

اللمحة الثانية ــ [في أنّ التناسخ محال]

(١٤٤) هي أنّ التناسخ محال: فإنّ النفس لو انتقل تصرّفها إلى جرم عنصريّ كان لِصلوحِ مزاجه لتصرُّف النفس وإلاّ ما فارقت هيكلها، فيستحق المزاج لنفس

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٦.

يفيض عليه العقلُ الفعّال، فكان للحيوان الواحد نفسان ـ مستنسخة وفائضة ـ هذا محال؛ إذ لا شعور فلإنسان إلاّ بنفس واحدة هي هويته.

وأيضاً لا وجوب لتطابق الأعداد والأوقات لِما فسد وما يكون، فالتناسخ باطل.

اللمحة الثالثة ـ [في اللذة والألم]

(١٤٥) هي أنّ العامّة ظنّوا أن لا لذة غير الحسّية ولم يعلموا أنّ لذةَ الملائكة ـ بجوار الله وشهود جلاله ـ أعظمُ ممّا للبهائم بمطاعمها ومطالبها.

و«اللذة»: هي إدراك ما وصل من كمال المدرَك وخيره من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضادّ. و«الألم»: هو إدراك ما وصل من شرّ المدرَك وآفته، وإدراكه من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضادّ.

ولكل قوةٍ ألم ولذة بحسب شرِّها وكمالِها. فللذّوق لذة وألم، وللبصر واللمس على حسب كمال كل واحد؛ وكذا الشهوانيّة والغضبيّة وغيرهما.

ويظنّ أنّ من الكمالات ما لا يلتذ به كالصحّة؛ ولم يعلم إنّ المحسوسات إذا استقرّتْ لم يبق الشّعور بها أو ضعف، واللذة متوقّفة عليه؛ على أنّ الآئب إلى صحّته دفعةً يلتذّ عظيماً.

واللذيذ قد يصل فيكره كما للمريض المُكرِه للطعام أو الممتلي جدّاً. وإنّما ذلك لمضادّ أو شاغل مبطل للشعور أو للكمالية في تلك الحالة. والمُولِم قد يحضر دون الألم ـ كشديد السُّكر أو المشرف على الموت الساقط قواه إذا ضُرِب ـ وإنّما ذلك لشاغل أو مُضادّ مبطل للإدراك. وعديم الذوق قد لا يشتاق إلى اللذة، وإن صحّ عنده وجودها، كالعنّين الغافل عن لذة الجماع وكذا عديم المقاساة للألم لا يحترز كما ينبغي.

ولـمّا كان لذة كلّ قوة على حسب كمالها، فكمالُ الجوهر العاقل الانتقاشُ بالوجود ـ من لدنُ مسبّب الأسباب إلى أن ينتهي إلى الأخير من العوالم الثلاثة ـ والترتيب والنظام والمعاد وغير ذلك؛ وباعتبار تصرّف البدن الهيئةُ الاستعلائية على

البدن لينفعل البدنُ عنه؛ و«العدالة»: التي عبارة عن الحكمة: وهي توسط القوة العملية فيما يُدبَّر به الحياةُ ولا يُدبَّر؛ و«الشجاعة»: التي هي توسّط الغضبية؛ و«العفة»: التي هي توسط الشهوانية؛ وكمالها ـ بالجملة ـ التشبّه بالمبادئ على حسب الطّاقة، حتى تتجرّد عن المادة بالكلية. فمُدرَكاتها من الحق والجواهر العقلية وما يليها، أشرفُ من مدرَكات المشاعر الأخرى بما لا يتقارب. ومدرَكاتها أكثرُ ـ إذ لا نهاية لمدركاتها دون الحواس ـ وألزمُ ـ إذ هي باقية ـ وأشد فانّ الحواس مقصورة الإدراك على الظواهر والسطوح. فنسبة لذّتها إلى لذّة الحواسّ كنسبة المدرِكَين والمُدرَكَين والإدراكَين.

وعدم الاشتياق إلى الكمال، والتلذّذ بالكمال حقّ التلذّذ، إنّما هو لشواغل هيولانيّة وكذا عدم التألّم بالرّذائل. وإذا لم تستكمل النفس بالعلم والعمل فكانت بعد المفارقة كما كانت قبلها من الشوق إلى البدن، إلاّ أنّ الشاغل عن الألم ارتفع، فعظم الألم سيّما إذا كان «الجهل مركّباً»: وهو عدم الاعتقاد بالحق واعتقاد نقيضه ـ وهذا لا يزول أبداً فتعذّب عذاباً ما عذّب به أحدٌ من العالمين. والنفس العالمة الفاسقة يجذبها العلمُ إلى الملأ الأعلى والجهل إلى أسفل السافلين، فتعذّب زماناً وربما يزول.

وقال بعض أهل البصيرة: إنّ البُله والصلحاء المتزهدين المتنزهين تنتقل علاقتهم إلى جرم فلكيّ يرون فيه جميع الصور المطلوبة كما في الحس المشترك، ويتلذذون على حسب المعتقدات لبقاء علاقتهم مع العالم الجرمي.

ونفسي أنا تطمئن إلى هذا فإنّ من لا يتصور له العالَم العقلي لا ينقطع له علاقة الجرم. وعندي منه نبأ عظيم أشرنا إلى بعضها في التلويحات متفرّقاً.

وأشد مبتهج ومتلذّذ هو الحق الأول لأنّه أشد الأشياء إدراكاً. هو أعظم مدرِك وأعظم مدرَك.

و«العشق»: هو الابتهاج بتصوّر حضرة ذاتٍ ما. و«الشوق»: هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج. والأول عاشق لذاته فحسب ومعشوق لذاته وغيره؛ ثم العقول

على درجاتها؛ ثم نفوس الأفلاك؛ ثم نفوس غيرها. ولها شوق وعشق دون المجرّدات. والنفوس الفاضلة يتلذّذ بعضها ببعض ويتلذذ اللاّحق بالسابق والسابق باللاحق. ويتعاكس الأنوار واللّذات من النوع بعضه على بعض.

المورد السادس
في النبوات والأفعال الخارقة للعادة

(١٤٦) اعلم أنّ كلاً من الناس لا يقوم بأمر نفسه، فلا بد من معاملة ومناكحة وقصاصات. ولا يذعن بعض الناس لبعض؛ فلا بدّ في كل عصر من شارع فاضل النفس مطّلع على الحقائق، مؤيَّد من عند الله بأفعال تتاقصر عنها قُوى نوعه، ليعلموا أنّه فيما يقول صادق وإنّما انزل بعلم الله ويتلقّى من لدنْ حكيم عليم؛ فيتبعه الكافّة ويأمرهم بتزكية النفس ويحرّض على المعروف وينهاهم عن المنكَر على حسب كلّ وقت. ويكرّر عليهم العبادات للتعليم والتذكير. وله شرائط:

الأول، أن يكون مأموراً من الملأ الأعلى بالتذكّر والإصلاح.

والثاني، أن يتعلّم العلم من روح القدس بلا تعلّم بشريٍّ. وهذا غير محال؛ فقد جرّب الإنسان من نفسه حدساً في كثير من المسائل دون معلّم ولا يجب وقوفُه عند رتبةٍ: فيجوز أن يبلغ الحدس لإنسان إلى حدٍّ يقبل في زمان قصيرٍ العلمَ عن العقل الفعّال لشدة اتصال نفسه به.

والثالث، أن تطيعه مادة العالم العنصري بتحريك وتسكين وغيرهما فهو كنفس للعالَم. وقد رأيتَ تسخين نفسك لبدنك عند غضب دون سبب ـ في البدن ـ مسخِّن وغير ذلك. فللنّفس آثار في المادة وهي مطيعة لها حتى أنّ المارّ على موضع قليل العَرْض، وَهمه ينذره بالسقوط وقد يُفضي به إليه والأوهام لها آثار الأمزجة وغيرها، سيما نفوس طاهرة قوية في نفسها علّمها ﴿شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ﴾[1] لا يتناهى، يؤيّدها لتشبهها به، فتطيعها المادة.

---

(١) سورة النجم، الآيتان: ٥ ـ ٦.

وإذا طرب غير الأنبياء أيضا من إخوان التجريد في مواجيدهم عملوا أموراً غربية وحرّكوا تحريكات يتقاصر غيرهم عنها. وقد جرّب من سائر الناس قدرتهم عند طربهم على ما لا يقدرون عليه في حال غيره، فكيف من عروج وشهود وقبول نور عقلي؟ وإخوان التجريد أطاعت الهيولى لهم، فلا تستبعد منهم أن تحدث بدعائهم زلزلةٌ أو وَباء أو خسف أو عدم بنفير طير أو سبُع أو استسقاءٌ أو استشفاء، أو غير هذه الأشياء مما يمكن.

والرابع، إنذارهم بالكائنات وإخبارهم بالجزئيّات الواقعة في الماضي أو المستقبل.

ويختصّ بالنبي كونه مأموراً من عند الله تعالى بإصلاح النوع. والثلاثة الباقية قد تجتمع في بعض إخوان التجريد من الأولياء.

فصل ـ [في سبب الاطلاع على المغيبات]

(١٤٧) اعلم أنّ النفوس الفلكية عالمةٌ بآثار حركاتها في هذا العالَم. وعندها علمُ كلّي هذه الأشياء كأنّها شرطيات أنّه إذا كان كذا كان كذا؛ فأيّ نقطةٍ وصلتْ إليه فعلمت الوصولَ هو لازِمَه وصار كاستثناء الشرطية. ولنفوسنا الانتقاش بها ـ كما عسى قد جرّبتَه من المنامات الصادقة ـ والمانع لها عن الانتقاش شواغل بدنية؛ فإذا قلّتْ في النوم أو في مرض كما للمصروعين، أو لقوّة نفس كما للأنبياء وبعض الأولياء. ولا يذعن نفوسهم للمادة الشاغلة فيتصلون بالنفوس الفلكية ويطّلعون على المغيبات وقد يتوسّلون إلى ذلك بالرياضات المهذِّبة للأخلاق، المزكِّية للنّفس المقرِّبة لها إلى عالَمها.

وقد يكون سبب الاتّصال ضعف فطريّ كما لبعض المتكهّنة. وقد يستعينون بأشياء موهنة للحواسّ الظاهرة والباطنة. وقد يشغلون الصبيان بالنظر إلى أشياء محيّرة كالنظر في الماء والسواد البراق وغيرهما. والصبيان لهم ضعف في الآلات فينضمر الأثر إليه فينتقشون بالغيب على حسب ما توكّلتْ الهممُ به.

فصل أيضاً ـ [في سبب الاطلاع على المغيبات]

(١٤٨) مشاهدة الصور أيضاً ممكن: فإنّ الحس المشترك انفعل عنه التخيّلُ، فيجوز أن ينفعل هو عن التخيل على ما يجري بين المرايا المتقابلة. والصارف عن الانتقاش عقليٌّ باطنٌ يستعمل المتخيلة، وحسيٌّ ظاهرٌ يشغل الحسَّ المشترك كما في النّوم ـ والنّوم انحباس الرّوح عن الظاهر في الباطن ـ فإذا فتر أحد الشاغلَيْن ـ الحسيّ والعقليّ ـ، كما في بعض الأمراض المُخِلّةِ بالأعضاء الرئيسةِ الجاذبةِ للنفس، فإنّ النفس إذا انجذبت إلى قوّة شغلتْ عن الأخرى والقوى متجاذبة متنازعة، فعند الفتور في إحدى الحالَتين تتسلّط المتخيّلة على الحسّ المشترك وتُلَوِّح فيه الصّورَ. وبُيِّن لك أنّ ما في الحس المشترك يُرى مشاهدةً. والممرورين والمصروعين يرون صوراً لو غمضوا أيضاً تبقى الرؤية ولا تنتسب إلى أمر خارجي، فهو من سبب باطن. ومن هذا [يَرى] الجن وغيرهم.

وقد يَرى هذه الأشياء من غلب عليه الخوفُ لِما قلنا. ولّما كانت المتخيلة دائمة الانتقال من شيء إلى ضدّه أو شبيهه أو مناسبه ـ كيف ما كان ـ وتحاكي الهيئات المزاجية ولولا انتقالها طبعاً ما كان لنا اقتناص الحدود الوسطى؛ فالمعنى الغيبي إذا انتقش بها النفس، قد ينطوي سريعاً ولا يبقى له أثر؛ وقد يتعدى إلى الذكر؛ وقد يتعدى إلى عالَم التخيّل فقد يضبط الخيال. وقد ينتقل المتخيّلة منه إلى غيره فيحتاج إلى تحليل بالعكس، فيُغيَّر إن كان مناماً، ويؤوَّل إن كان وحياً. ثم ما تشاهد النفسُ من الأمور الغيبية قد تشرق على الخيال فيستولي على الحس المشترك فيرى صوراً لا أحسن منها وكلاماً لا أفصح منه وخطاباً لا أنظم منه ونغمات لا ألذّ منها كل ذلك في محاكات عمّا قبلت النفس.

(١٤٩) وأنت إذا واظبتَ على التفكّر في العالم القدسي، وصُمتَ عن المطاعم ولذّات الحواسّ إلاّ عند حاجة، وصلّيت بالليالي، ولطّفتَ سرّك بتخيّل أمور مناسبة للقدس، وناجيتَ الملأ الأعلى متملّقاً، وقرأت الوحي الإلهي كثيراً،

وطربتَ نفسك أحياناً تطريباً، وعبدتَ ربّك تعظيماً، ورهّبتَ قواك ترهيباً، ربما تخطف عليك أنوارٌ ـ مثل البرق ـ لذيذةٌ وتتكثّر فتتابع، وقد تثبت فتسلبك عن مشاهدة الأجرام ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾[1] وتحصل لك حالاتٌ مشاهدةً، فلا تحتاج إلى السماع من غيرك والتّجرد إلى الله بالكلية من جمع.

وهذا القدر كافٍ لمن له قريحة. ومن أراد أموراً غريبة شريفة وحكمة غير مشوَّشة فعليه بكتابنا الموسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية، على أنّ لي كتاباً غيره، سميته بحكمة الإشراق، فيه الحكمة العجيبة العرية عن التكلّف تشهد بها الفطرة.

ونختم الكتاب بذكر الله تعالى ربَّ العجائب. فسبحان الذي زلزل الأرض فاستوى نوره إلى العرش والحمد لله الذي زلزل الأرض فصعد من الأرض سُرُجاً وأنواراً واتّصلتْ بالعرش فازدادتْ ثقلاً ونوراً. ولله الحمد ربّ السّماوات والأرض ربّ العالمين. وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله أجمعين وسلّم تسليماً كثيراً.

---

(١) سورة النور، الآية: ٤٣.

رسالة
أصوات أجنحة جبريل



رسالة
«أصوات أجنحة جبرائيل»(*)
(من مقدمة هنري قوربان وپاول كروس)

الرسالة الصغيرة التي كتبها السهروردي بعنوان «آوزبر جبرئيل» هي في جوهرها قَصٌّ لرؤية سماوية وقعت له ذات ليلة، وفي خلال هذه الرؤية تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادئ الحياة الصوفية. فبعد التحميد المعهود نعلم أن الدافع إلى كتابة هذه الرسالة كان مناقشة أليمة جرت في محفل من الناس، ثم يعرض لنا المصنف الظروف التي وقعت فيها

(*) كتب هنري كوربان وپاول كروس مقالة بعنوان: «أصوات أجنحة جبرائيل» للسهروردي رسالة فلسفية صوفية، نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنري كوربان وپاول كروس في المجلة الأسيوية Journal Asiatique، عدد يوليه ـ سبتمبر سنة ١٩٣٥، ص ١ ـ ٨٢:
Suhrawardi d' Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel. Traité philosophiqne et mystique, publié et traduit, avec une introduction et des notes, par H. corbin et P. Kraus.

وقد ترجمنا منها هنا الفصل الثاني كمقدمة للترجمة العربية لرسالة السهروردي هذه: ثم ترجمنا الشرح الفارسي الذي وضعه شارح مجهول الاسم (وجد الناشران شرحه هذا في مخطوط شهيد علي باشا برقم ٢٧٠٣ ورقة ٢٠٠ ب إلى ٢٠٨ ب وتاريخه سنة ٧٣١هـ، راجع هـ. رتر في مجلة «الإسلام» جـ٢١، ص١٠٧)، عن الفارسية وعن الترجمة الفرنسية التي وضعها الناشران أما ترجمة نص رسالة السهروردي نفسها إلى العربية ـ وهي الترجمة الواردة هنا. فقد وجدها الأستاذ ماسينيون في الأوراق التي خلفها المأسوف على شبابه الممتاز پاول كروس، ولابد أنها من عمله، وقد أثرنا هنا نشرها ـ على حالها، إلا في قليل جداً من المواضع ـ، بدلاً من قيامنا بترجمتها من جديد إحياءً لذكرى هذا العالم الذي كان انتحاره أكبر خسارة في تاريخ الاستشراق المعاصر.

هذه الرؤية (الليلة، واختفاء الصور، والعلائق الحسية)، وبعد أن ذكر ما استشعره من خوف في أول الأمر وهو في حضرة هذا الشيخ الحكيم الذي ليس شيئاً آخر غير «العقل الفعال». أنشأ يقص علينا حديثه معه.

وفي وسعنا أن نميّز فيها قسمين وفقاً لما ورد فيها من تعليم يناظر التكوين الروحي المزدوج الذي يجب أن يظفر به الصوفي الكامل.

في الأول نجد النقاط الرئيسية في المذهب الكوني التقليدي: «صدور» العقول والأفلاك، وما بينها من علاقات متبادلة؛ وإيجاد العناصر، وإيجاد عالم الكون والفساد. بيد أن العرض هنا ليس عرضاً تعليمياً؛ فالحكيم المتحدث هنا لا يقيم الحجج ولا يعقد البراهين من أجل إقناع السامع، بل كل إجاباته تلقى تحت ستار الأمثال، وفي تبادل الامثلة والأجوبة يتوالى موكب الصور دون أن يكون مجموعاً متجانس الأجزاء.

وليس في هذا كله تمثيل «رمزي» للحقيقة الواقعية؛ فالصور المستخدمة ليست في تناظر ولا محاكاة للأشياء؛ وليس في مقدورها أن تكون سلسلة متصلة مساوية مناظرة لها تكفي نفسها بنفسها؛ إن هي إلا دليل للتأمل الباطن تدعو إليه الأشياء التي لا تدل عليها هذه الصور، بأن توحي بوجود مماثلة في أحوالها وأحوال الأشياء الحقيقية (راجع التمثيل «بالركوة ذات الأحد عشر ثنْيا»، وبالأرحاء التي يديرها أولاد، إلخ). وقيمتها من حيث كونها رموزاً ليست في مشاركتها في وجود الأشياء، وإنما في فعل الفكر نفسه.

ولا مناص لنا من الاعتراف بأنه لولا الشرح الذي وضعه لها شخص مجهول الاسم والذي كان لنا في هذا خير دليل، لما كان في استطاعة فكرنا نحن أن يقوم بهذا الفعل من أول لحظة، ولأمكن أن تظل قيمة هذه التشبيهات مجهولة كأنها ألغاز ومُعَمّيات.

وبعد هذه الأسئلة المتصلة بنشأة العالم يطلب الرائي (السهروردي) من هذا الحكيم أن يعلمه «علم الخياطة»، هذا العلم الذي صرّح عنه من قبل فقال إنه حرفته

الرئيسية. لكن هذه الخياطة ليست إلا إحداث الحوادث في العالم السفلي، أي تركيب الهيولى والصورة. لذا لا يستطيع الحكيم أن يجيب التلميذ إلا بقوله إن هذا العلم غير ميسر للنوع الإنساني؛ وكل ما يستطيع أن يعلمه إياه من هذا العلم هو «قدر ما يمكنّك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة». وهذه المعرفة الجزئية المأخوذة من العملية الكونية ليست إلا الطب[١]. وهنا يمكن أن نعد المرحلة الأولى من مراحل التعليم الصوفي قد انتهت.

والقسم الثاني فيه مجموعة من الاسئلة من نوع آخر مختلف تماماً. بل إن الاصطلاحات نفسها لتتغير تغيراً محسوساً. فبدلاً من الصور التي كانت في القسم الأول ترمي إلى معلومات كونية وفزيائية، نشاهد هنا سلسلة من الاصطلاحات والرموز الدينية تماماً، وتعبيرات قرآنية (الكلمة، الروح، اللوح، إلخ)، وتفسير كثير من الآيات القرآنية، وذكر الأبجدية الصوفية (الجَفْر)، إلخ.

ثم يسأل صاحب الرؤيا الحكيم الشيخ قائلاً: «علمني الآن كلام الله». واللهجة هنا تختلف تماماً، بيد أن الجواب فيه تحفظ: «ما دمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى. ولكني أعلمك قدر ما أنت ميسر له». وهناك يلقنه الشيخ حروف هجاء عجيبة استطاع بها أن يفهم معنى كل سورة من سور القرآن، وهي معانٍ لا تستطيع الحدود ولا الأقيسة أن تدركها.

ومن العسير جداً أن نقوم بتحليل دقيق وعرض يخضع لجدل السؤال والجواب وما يستلزمه من عفو الحديث. بيد أننا نود مع ذلك هنا أن نجمع عناصره حتى يسمح بزيادة فهم ما يتلى في سياقه. إن هناك مسائل ثلاثاً تسود هذا القسم من الرسالة: الأولى مسألة الروح (الروح القدس والروح المخلوقة)؛ والثانية ترد في سياق التحدث عن «جناح جبرائيل» بوصفه مبدأ النظام في العالم السفلي، فذكر

---

(١) قارن هذا بدور الطب في نهاية «رسالة الطير» لإبن سينا؛ وهي الرسالة التي ترجمها السهروردي من بعد إلى الفارسية.

«صدور» الكلمات أو الأنوار، وآخرها جبرائيل نفسه؛ والمسألة الأخيرة هي التي يتحدث فيها عن جناحي جبرائيل؛ الجناح المضيء والجناح المظلم، ويكشف عن معنى كليهما.

والمسألة الأولى بمثابة تقديم ومدخل للمسألتين الأخريين، لأن جبرائيل نفسه هو الروح القدس، فلا بد إذن من بيان مكانته في المدارج الكونية. إن لله كلمات كبرى هي الأنوار الصادرة عن نوره؛ وجبرائيل آخرها، فهو الملك الذي بعثه الله لينفخ في آدم من روح الله لما أن خلقه؛ وهو كذلك الملك الذي أرسله الله من بُعد إلى مريم. وتتلو هذا شواهد عدة من القرآن على أن الروح القدس معناها جبرائيل وأنها هي الكلمة. وبنو الإنسان هم «الكلمات الصغرى» الصادرة عن هذه الكلمة.

وقوله إن لجبرائيل جناحين يحر إلى إشارة سريعة إلى أسرار علم الملائكة، وبخاصة إلى معنى عدد الأجنحة التي منحها الله لكل درجة من مدارج الملائكة (راجع سورة الملائكة: ١). ولكن هاهنا مشاكل من الغموض بحيث يرفض هذا النص أن يطيل القول فيها. وفي مقابل هذا نرى أن معنى جناحي جبرائيل يفضي إلى عرض مسهب للثنائية التي تقوم أصلاً للطبيعة المخلوقة. ويمكن أن نقارن هنا بين الطريقة التي يعبر بها السهروردي عن حال العالم ملتجئاً إلى الرمز بالجناحين، وبين الثُّلاث: جمال، عشق، قلق ـ وهم «الأخوة» الثلاثة المتولدون عن العقل الأول، كما يبدون في مقدمة رسالة «مؤنس العشاق»، ممثلين في أشخاص تاريخ سيدنا يوسف كما يرد في الكتاب المقدس: يوسف، زليخا، يعقوب.

ومن بين الإجابات الأخيرة التي يختم بها الحوار، نرى واحداً منها يجيب عن سؤال هذه التشبيهات: «قلت للشيخ: فما هي، في آخر أمرها، صورة جناح جبرائيل؟ فأجاب: يا عاقل! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن عَلِمْتها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها قط».

ونرى جواباً آخر يبين أن هذه القرى التي يتحدث عنها القرآن، وهي ﴿ٱلظَّالِمِ

أَهْلُهَا﴾[١]، تدل على مقام «الكلمات الصغرى»، معبدها الخاضع للفناء والفساد، ولكنها هي نفسها خارجة عن الزمان والمكان.

وهنا لا تنتهي الرسالة بنتيجة ثابتة كما هو الشأن في ختام المباحث التعليمية ذات البراهين، ويطلع النهار ويجد التلميذ نفسه وحيداً، يعمره شوق لا يبلغ مداه التعبير. ولا جدوى بعد في الدموع والصيحات، وما يبقى هو الدعوة المضمرة المتضمنة في مستهل الحديث: «ما دمت في هذه القرية، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى» ولهذا فالواجب إذن ألا يفكر، بل أن يرحل. ويعود فعلاً إلى بيته. أما معنى هذه العودة فقد شرحه السهروردي في موضع آخر.

(١) سورة النساء، الآية: ٧٧.

(شرح)
رسالة أصوات أجنحة جبرائيل

للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش
ابن أميرك السهروردي المقتول

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديس دون نهاية يحق لحضرة القيومية وحدها، وتسبيح دون قصارى يجدر بجناب الكبرياء من غير شريك. سبحان القدوس الذي هوية كل ما يمكن أن يقال له: «هو»، تستمد من هويته، ووجود كل ما في الأماكن اشتق من وجود من لا يمكن عدم وجوده. وصلاة وسلام على روح السيد (محمد) الذي يفيض ضوء طهارته على الخافقين، ويصل لمعان شعاع شرعه إلى المشارق والمغارب؛ وعلى أصحابه وأنصاره جميعاً.

مقدمة

حدث في يوم من الأيام في محفل ناس قد أصاب بصرهم الرمدُ، أن رجلاً سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها، ولقصر نظره تكلم من غير رويّة في مشايخ السلف. ولأجل تقوية رأيه المنكر، استهزأ بمصطلحات المتأخرين، حتى بلغت جسارته أن أورد حكاية عن الأستاذ أبي علي الفارمذي[1] رحمه الله، قائلاً: إنه سُئِلَ لِمَ سَمّى ذوو الخرقة الزرقاء[2] بعض الأصوات أصوات أجنحة جبرائيل - فأجاب: اعلم أن أكثر الأشياء التي تشاهدها حواسك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل، وقال للسائل: إنك أنت أحد أصوات أجنحة جبرائيل. وقد أبى ذلك الخصم المتعسف أن يعترف بمثل هذا الكلام قائلاً: ماذا يمكن أن يكون معنى هذه الكلمة إلا هذياناً مزخرفاً؟ ولما بلغ تجاسره إلى هذا الحد شمرت عن ساعد الجد لأزجره بتلك الحدة نفسها في سبيل الحق، ورفعت ذيل المبالاة إلى كتفي،

---

(١) هو أبو علي أفضل بن محمد الفارمذي، تلميذ أبي القاسم القشيري (صاحب «الرسالة» المعروفة باسمه) وأستاذ الغزالي؛ كان أحد الصوفية الذين قالوا «بالتوقف» في مسألة الحلاج. راجع: معصوم على شاه، كتاب «تاريخ الحقائق» (طبع حجر بطهران سنة ١٣٩١) ص٢٤٧؛ وجامي، «النفحات» (نشر ف، نساو وليس F Nassau - Lees في كلكتا سنة ١٨٥٨)، ص٥١٩ - ص٤٢١، والعطار، «تذكرة الأولياء»، نشر نيكلسون Nicholson، جـ١ وجـ٢، انظر فهرس الأعلام تحت المادة؛ والهجويري، «كشف المحجوب»، نشر اتشكوفسكي Zukovski ص٢١١.

(٢) فيما يتعلق باللون الأزرق لخرقة الصوفية، راجع أوتو برتس، «رد الغزالي على الإباحية»، (محاضر جلسات أكاديمية بايرن للعلوم، القسم، القسم الفلسفي التاريخي لسنة ١٩٣٣، جـ٧ [منشن سنة ١٩٣٣]) ص ١٢، تعليق:

G. Pretzl: Die Streits chrift des Gazali gegen die Ibahiya (Sitz. Ber. Bayr Ak. d Wiss. phil. hist. Abt.) Die Tor Andrae person Muhammads.

وطويت كُمّ تحملي واعتمدت على ركبة الفطنة. وسميته على طريق الشتم بليداً عامياً، وقلت: إنني سأشرح لكم أصوات أجنحة جبرائيل بعزم مصمم ورأي صائب. فافهم أنت، إن كنت رجلاً وكان فيك خلق الرجال.

ولأجل هذا أدعوا هذه المقالة باسم: «**أصوات أجنحة جبرائيل**».

مبدأ الحديث

في يوم ما انطلقت من حجرة النساء[١] وتخلصت من بعض قيود ولفائف الأطفال[٢] كان ذلك في ليلة انجاب فيها الغسق الشبهي الشكل مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردي، وتبددت الظلمة التي هي أخت العدم[٣] على أطراف العالم السفلي.

وبعد أن أمسيت في غاية القنوط[٤]،

---

(١) ش: أي تخلصت من أكدار عالم الأجسام. وهو ينسب الأنوثة إلى هذا العالم بسبب أنه محل الإحساس والشهوات ودار اللذائذ الطبيعية. قارن ما يقوله في «الغربة الغربية»: «اخذونا مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد» (ورقة ١٣١)؛ «نجانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهيولى» (ورقة ٣٥ب). وحالة الكلام يكاد بنصه يكون هو الكلام الوارد نفسه في رسائل إخوان الصفا (القسم الرابع).

(٢) ش: يقصد بالأطفال الحواس الظاهرة التي تخلص منها؛ وقوله؛ «بعض» قيود إلخ، احترز به عن إدخال الحواس الباطنة (في هذه العبارة). وذلك أن الحواس الباطنة هي آلات الإدراك وحوافظ المعاني الكلية، كأنها الخزائن لها.

(٣) ش: يقصد بهذا العدم فناء عالم المحسوسات أمام بصر وفراغ من كان مشغولاً، لأن عدم الاشتغال هو من خواص الليل، يراجع كذلك: «الغربة» (ص: ٣١ ب)، ففيها معراج النفس «إذا أمسيتم»، وكذلك: «وبينا نحن في الصعود ليلاً وفي الهبوط نهاراً».

(٤) ش: أي بعد أن يئست بسبب القيود الحسية؛ لأن النوم انغمار في العلائق الجسمانية، فإذا انتبه الإنسان من نومه يدرك عالم المعقولات ويكتشف الغيبيات ويحيط بالمغيبات الحقيقة، كما قال أمير المؤمنين علي كرم الله وجه: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا». ولكن هذا التنبه إلى عالم المعاني موقوف على موت علم الصورة (الجسماني). وقد قال عليه السلام في حديث مشهور بياناً للسرور الغامر للكائنات: موتوا قبل أن تموتوا، أي موت بالموت الحقيقي قبل أن تموتوا بالموت الطبيعي. أو (كما يقول هذا البيت الفارسي):

قبل أن تشعر بالموت الطبيعي   جرِّبِ الحمل لجنات النعيم

وفيما يتعلق بهذا المعنى المزدوج للموت، راجع ابن سينا: «رسالة في دفع الغم من =

من هجمات النوم أخذت شمعاً[١] في يدي متضجراً، وقصدت إلى رجال قصر أمي[٢] وطوفت في ذلك الليل حتى مطلع الفجر[٣] وعندئذ سنح لي هوس دخول دهليز أبي[٤] وقد كان لذلك الدهليز بابان: أحدهما إلى المدينة، والآخر إلى الصحراء والبساتين[٥]. قُمتُ فأغلقتُ الباب الذيّ يؤدي إلى المدينة إغلاقاً محكماً، وبعد رتجه قصدت إلى الفتق الذي يؤدي إلى الصحراء[٦] وعندما رفعت الترس نظرت وإذا عشرة شيوخ[٧] حسان السيماء قد اصطفوا هناك صفاً صفاً، وقد

= الموت»، نشرة مع رسائل صوفية لابن سينا، الكراسة الثالثة، ص٥٢ من النص العربي.

(١) ش: يقصد المؤلف بهذا الشمع، العقل؛ بمعنى أنه هو الذي يرشد النوع الإنساني بفضل النور الذي يرفع الإنسان من حضيض الشقاء إلى أعالي السعادة. وفي القرآن الكريم والأحاديث النبوية وكلمات المرتضى دلائل على هذا، ولا داعي لذكرها هنا خوف الإطالة.

(٢) ش: معنى هذا التعبير الرمزي غير واضح تماماً. فإذا كانت «الأم» معناها الهيولى أي الجسم، في مقابل الأب، أي العقل، فإن «رجال قصر أمي » يمكن أن يقصد بهم الحواس الباطنة؛ ولذا يجب إذن أن نعطي لكلمة «النساء» المذكورة من قبل معنى «الحواس الظاهرة»، وأن نفهم «الأطفال» بمعنى العلائق الحسية المادية عامة. ويجوز أيضاً أنه قصد إلى التسوية بين «الأم» و «النفس». والشارح، بحذفه كلمة «مادر» قد تجنب هذه المشكلة، ونراه يشرح العبارة: «وقصدت إلى رجال القصر» هكذا: «لما أن انطلقت من حجرة النساء، ومعناها العلائق الجسمانية، قصدت قصر الرجال، أي العالم الروحاني والملائكة، وهذا هو ابتداء سلوك الطريق إلى العالم المعقول».

(٣) ش: يقصد بمطلع الفجر الإرادة الغيبية وظهور عالم إلهي.

(٤) ش: يقصد بالدهاليز (خانكاه) وجود نفسه، وبأبيه علة وجود نفسه، وهي العقل. فإذا كان هذا حقاً، يمكننا إطلاق فعل الأب على فعل العلة. ويقصد بدخول الدهليز سر باطنه والتفكر في أرجاء نفسه.

(٥) ش: يقصد بهذين البابين: النفس والجسم، فإنهما بابان أحدهما لعالم النفسانيات والآخر لعالم الجسمانيات؛ والباب الذي إلى المدينة يحدد التعلق بعالم الأجسام، والباب الذي إلى الصحراء والبساتين يحدد التعلق بعالم الأرواح.

(٦) ش: أي تركت المحسوسات واتجهت إلى المعقولات.

(٧) ش: برؤية هؤلاء الشيوخ العشرة يكشف المصنف عن العقول العشرة التي هي فوق =

أعجبتني هيئتهم وجلالتهم وهيبتهم وعظمتهم وسناهم، وظهرتُ في حيرة عظيمة من جمالهم وروعتهم وشمائلهم حتى انقطعت عني ممكّنة نطقي[١]. وفي وجل عظيم وفي غاية من الارتجاف قدمتُ رجلاً وأخرتُ أُخرى. وعندئذ قلت لنفسي: شجاعة! لنكن مستعدين لخدمتهم وليكن ما يكون! فسرتُ رويداً إلى الأمام[٢]، قاصداً للسلام على الشيخ الذي وقف في طرف الصف[٣]. غير أنه بسبب غاية حسن خلقه سبقني بالسلام وتبسم في وجهي تبسماً[٤] لطيفاً حتى تجلى شكل نواجذه أمام حدقتيّ[٥]. ورغم مكارم أخلاقه وشِيَمه بقيت مهابته تغلب على نفسه، فسألته قائلاً: من أين أقبل هؤلاء السادة يشرفونني، إن جاز لي السؤال[٦]؟ فأجابني

= دنس الهيولى، ومقدسة عن المواد الجسمانية، يعني انكشفت لي الملائكة المقربون من الله الذي يلازمون سرّ عزة الله المغيب، وهم الوسائط بين حاجب الوجود وبين النفوس الإنسانية.

(١) ش: كأن جمالهم وكمالهم كانا محضين وكل الكمالات الممكنة كانت موجودة فيهم بالفعل، ونظراً إلى هيبتهم الكبرى وعظمتهم بقي نظر بصيرتي المتجه إلى جمالهم ساكناً من التحير.

(٢) ش: لم أجد نفسي بعد على استعداد للاتصال بهم والتحدث إليهم نظراً إلى أن ذكرى بعض التعلق المادي وقفت حائلة بيني وبينهم.

(٣) ش: الشيخ الذي وقف في طرف الصف يمثل العقل الفعال. فإشارة المصنف إلى أنه في طرف الصف لأن وجوده ومرتبته متأخران عن العقول الأُخرى. ويسمى آخر العقول لأنه واهب الصور للمواد المستعدة لتقبلها؛ وهو الواسطة بين واجب الوجود وبين النفوس البشرية، ويسمى أيضاً روح القدس، وفي الشرع يُسمى جبرائيل.

(٤) ش: يقصد بتبسمه انكشاف العلم وفيض الشيخ به واستعداده هو لتلقيه. ويمكننا في مقارنة هذه الفقرة بالفقرة الموجودة في رسالة «حي بن يقظان» لابن سينا (نشرة ميرن المذكورة، الكراسة الأولى). ففيها يوصف ظهور العقل الفعال على هيئة شيخ حكيم؛ بل نجد فيها أيضاً هذه الجزئية التفصيلية التي تشير إلى أن الشيخ هو الذي بدأ بالسلام (النص العربي، ص٢). والشارح ابن سينا يرى بحق في هذه اللفتة رمزاً جديداً (الموضع نفسه).

(٥) راجع فيما بعد التعبير نفسه خاصّاً بالصلة بين الخادم الحبشية (= الهيولى) وبين الشيخ.

(٦) ترجمة الكلمة: «بي خرده» (المخطوطة ١) غير يقينية. وقد استبدلت بها المخطوطة بـ الكلمة: «خبر ده كه».

الشيخ الذي على طرف الصف فقال: إننا جماعة متجردون(١)، وقد وصلنا إليك من حيثُ أين لا أين(٢).

لم أفهم مقاله. فسألته في أي أقليم توجد تلك المدينة؟ فقال: في أقليم لا تجد السبابة إليه متجها(٣). وإذ ذاك علمت أنه شيخ مطلع(٤). قلت أخبرني وكرامتكم ما الذي يشغلكم أكثر أوقاتكم؟ قال: إن حرفتنا الخياطة(٥)؛ وكل واحد منا يحفظ كلام الرب عن سلطانه(٦)، وإننا لسائحون(٧). سألته: قل لي لماذا يظهر هؤلاء الشيوخ الذين يقفون على رأسك ملازمةَ الصّمْت؟ فأجاب لأجل أن أمثالكم ليسوا أهلاً لمحاورتهم(٨). أنا لسانهم(٩)، وأما هم فلا يكلمون أشباهك.

فرأيت رَكْوة ذات أحد عشر ثِنْيا(١٠) مطروحة في صحن وفي وسطها قدر من الماء، وفي وسط الماء رمل متماسك(١١)،

---

(١) ش: يثبتون عدمهم من المكان لأنه من خواص الأجسام، والعقول روحانية مطلقة لأنها مجردة عن المواد العنصرية وعن المواد الفلكية.

(٢) ش: «كوجا آباد»، معناها سلب الأينية التي هي من الأعراض الجسمانية وإحدى المقولات العشر. ويرسم «الأين» بأنه الهيئة العارضة للجسم في نسبته إلى المكان.

(٣) ش: كل ما يشار إليه بالأصبع فهو جسم، ونحن قد نفينا الجسمية عن العقول.

(٤) ش: أي اعترفت بتجردهم عن المادة.

(٥) ش: يقصد بالخياطة أنه يهب الصورة إلى الهيولى المستعدة لها بحسب حال هذه الهيولى؛ فإن الخياطة هي التي تعطي القميص صورة القميص، وهي العلة الفاعلية للقميص. وكذلك الخياطة هي انتظام سلسلة الموجودات بصورة مناسبة.

(٦) ش: يقصد بحفظ كلام الرب العلوم والمعارف الحاصلة فيها من الواجب.

(٧) ش: يقصد بالسياحة انتشار فوائدهم على الموجودات.

(٨) ش: لا يصلح كل عقل للاتصال بقربهم.

(٩) ش: كل فيض يحتويه استعدادك. أنا الذي أفيض به بوصفي وسيطهم.

(١٠) ش: يقصد المؤلف بهذه الركوة ذات الأحد عشر ثنياً، كرة العالم؛ وتسعة من هذه الثنايا هي الأفلاك التسعة، والاثنان الآخران أحدهما العنصر الناري والثاني العنصر الهوائي. لأن العنصر الناري يحيط بالعنصر الهوائي، وكلاهما محاط بالأفلاك.

(١١) ش: يقصد القدر من الماء العنصر المائي؛ وبالرمل المتماسك مركز الأرض، وبهذا يكون قد ذكر العناصر الأربعة. وهو لا يقول بأن ثمت ثلاثة عشر ثنيّاً، لأن جوهر =

وعلى جوانب ذلك الرمل يتحرك حيوان عديد[١].

وفي كل طبقة من طبقة الركوة ذات الأحد عشر ثنياً، أعني في كل خلية من الخلايا التسع العليا، كان قد أثبت زِرٌّ نَيِّر، إلا في الطبقة الثانية التي كانت أزرارها[٢] النيّرة كثيرة جداً مرتبطة على نمط تلك العمائم المغربية التي يضعها أصحاب التصوف على رؤوسهم[٣]. أما الطبقة العليا فلم يكن فيها أي زر[٤]. ومع هذا كله كانت تلك الركوة في غاية الاستدارة على هيئة كرة[٥]. ولم تكن فيها فرجة، والواقع أنه لم يكن على سطوحها رتق ولا فتق. وقد كانت تلك الطبقات التسع من غير لون. ولأجل ما هي عليه من غاية الطاقة لم يحتجب شيء مما في مقاعيرها[٦]. ولم

= الماء ومركز الأرض لا يدخلان فيها، لأنهما معّاً في حاجة ضرورية إلى شيء محيط؛ وهو يذكر هذه الثنايا الأحد عشر نظراً إلى كرويتها واستدارتها وإحاطتها.

(١) ش: يقصد بهذا جنس الحيوانات، وتحته أنواع كثيرة؛ مثل الإنسان (الفرس) إلخ، وكل نوع له أصناف كثيرة، مثل الروسي والحبشي إلخ. وكل صيف يشمل أشخاصاً وأفراداً كثيرة مثل زيد وبكر إلخ الذين يسكنون الربع المعمور من الأرض.

(٢) ش: يعني أنه يوجد في كل من الأفلاك التسعة كوكب دريّ، اللهم إلا في الفلك الثامن، ففيه ركزت كواكب كثيرة.

(٣) لعلّ العمائم المغربية ترمز هنا إلى حركة الأفلاك ودورانها من الغرب إلى الشرق. وعلى عكس أرسطو يرى كثير من الفلكيين العرب أن الفلك الثامن يتحرك هو الآخر من الغرب إلى الشرق.

(٤) الفلك التاسع خالٍ من الكواكب، هو أعظمها. والسبب في أن الشيخ يتحدث عن الطبقة الأولى والثانية، ويقصد بهما الفلك الثامن والتاسع، وهما فلك البروج والفلك الأعظم، هو أن بصيرته تحيط بكرة الأفلاك. وما هو بالنسبة إلينا طبقة تاسعة، هو بالنسبة إليه طبقة أولى، إلخ.

(٥) ش: يعني أن كرة الأفلاك لها حركة غاية في الاستدارة، ولا نقبل الخط المستقيم، لذا في النقطة تحاذي النقطة.

(٦) ش: إنه لا لون لها، لأن السطح المقعر منظور من خلال السطح المحدب؛ فإن الكثافة تحول دون رؤية ما ورائها. وعلى هذا فنحن نرى كل هذه الكواكب من خلال الفلك الأول، على الرغم من أنها تضيء في الواقع من أعلى الفلك الثامن، أعني فلك البروج. فواضح إذن إنه إذا لم تحجب الأفلاك بعضها بعضاً، فهذا إنما يرجع إلى غاية=

يتمكن أحد من أن يخرق تلك الثنايا التسع العليا[١] خرقاً، ولكنه كان من السهل أن تُثقب الطبقتان السفليان[٢].

فسألت الشيخ: ما هي تلك الركوة؟ قال: اعلم أن الثني الأول الذي جرمه أعظم من جملة الطبقات [٣] يصرف في ترتيبها وتركيبها ذلك الشيخ الذي يقف فوقهم جميعاً، وكذلك الشيخ الثاني في الثنى الثاني، والثالث في الثالث وهلم جرا إلى أن يصل إليّ. وهؤلاء الأصحاب والرفاق التسعة يبدع كل واحد منهم واحداً من تلك الثنايا فهي من فعلهم وصناعتهم. أما الطبقتان السفليتان مع تلك الجرعة من الماء وذلك الرمل في وسطهما فإنهما من تحصيلي. ولما كان بنيانهم قوياً، لا تتمزق ولا تنثقب صنعتهم، بينما صنعتي قابلة للتمزيق.

ثم سألته: كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك؟ فأجاب: اعلم أن الشيخ الذي يحمل سجادته على صدره[٤] هو أستاذ ومربي الشيخ الثاني[٥]، الذي يجلس إلى جانبه. وقد أثبت اسم الشيخ الثاني على جريدته[٦] وهكذا الثاني بالنسبة إلى الثالث

= الطاقة في أجرامها وإلى شفوفها وعدم لونها.

(١) ش: يريد المصنف أن يقول إنه لا يمكن فتق الأفلاك ولا رتقها؛ وعند الحكماء (الفلاسفة) براهين قاطعة على أن أجرام الأفلاك غير قابلة للفتق والرتق؛ وليس هذا موضع إيرادها.

(٢) ش: يُشير المؤلف إلى صعوبة رتق فلك النار وفلك الهواء، وإلى لطافتهما، لأن الطاقة معناها قبول الانقسام إطلاقاً.

(٣) ش: اعلم أن المصنف يقصد بالطبقة العظمى الفلك الأعظم، وبالشيخ «الذي يقف فوقهم جميعاً» العقل الأول، يعني أن الفلك الأعظم معلول للعقل الأول؛ ويقصد بالطبقة الثانية فلك البروج الذي هو معلول للعقل الثاني، وهكذا دواليك. وعلى هذا التقدير فإنه من الواضح أن هذه الأفلاك التسعة معلولات للعقول التسعة. أما الطبقتان السفليان والقدر من الماء والرمل فإنها معلولات كلها للعقل الفعال.

(٤) ش: يقصد بالشيخ الذي يحمل سجادته على صدره، العقل الأول كما وصفناه.

(٥) ش: هو علة وجود العقل الثاني وسبب ظهوره؛ وهكذا حتى العقل الفعال على نحو ما قلنا.

(٦) لنلاحظ أن هذا القسم من الرؤية يستعير رموزه من حياة الصوفي؛ راجع الاصطلاحات: بير، خانكاه، خرقه، جريدة، إلخ.

والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إليّ. أما أنا فإن الشيخ التاسع قد أثبت اسمي في جريدته(١) وأعطاني الخرقة والتعليم.

سألته: ألكم أولاد وملك وأمثال ذلك؟ قال: ليس لنا زوج (٢)، ولكن لكل أحد منا ولد، ولكل أحد منا رحى(٣) وقد وكلنا كل ولد برحى من الأرحاء يديرها(٤)، وبينما يتصرفون في تلك الأرحاء لا ننظر نحن إليها(٥). بل الأولاد هم الذين يشغلون بتعمير تلك الأرحاء: بإحدى عينيه ينظر إلى رحاه، وبعينه الأُخرى يلتفت دائماً إلى جانب أبيه(٦). أما رحاي أنا فإنه ذو أربع طبقات(٧)، وأولادي في غاية الكثرة حتى إن أذكى المحاسبين لا يستطيعون إحصائهم(٨). وفي كل لحظة

---

(١) ش: أي أنه علة وجودي.

(٢) ش: عدم الزوج يشير به إلى التجرد عن المادة.

(٣) ش: بالأولاد يشير إلى نفوس الفلكية، وبالأرحاء يقصد الأفلاك التسعة والعناصر الأربعة. وتشبيه حركة الأفلاك بحركة الرحى يوجد كثيراً في الكتب الفلكية التنجيمية العربية، ومن المحتمل أن يكون له أصل يوناني. راجع مثلاً: البيروني «كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم» (نشر رمزي ريت Ramsay Wright لندن سنة ١٩٣٤). ص ١٢٣، ص ٤٥. ويذكر المؤلف فيه أيضاً الاشتقاق الشائع للكلمة الفارسية أسمان (سماء) = أس ـ مانند = شبيه بالرحى.

(٤) س: يشير المؤلف إلى أن كل نفس تقوم بالتدبير والتأثير في الفلك الخاص بها.

(٥) ش: يقصد بعدم الالتفات، التجرد (عن المادة) أيضاً.

(٦) ش: أي أنه من جهة الوجود يؤثر كل منهم في نفسه من أجل الدوام والبقاء، ويرقب علة نفسه من أجل اقتباس العلوم؛ أما من جهة الماهية فإنها تؤثر في تداوير الأفلاك. ولهذا فإن المصنف بين نسبة النبوة إلى النفس، ونسبة الأبوة إلى التعقل، نظراً إلى أن العقل علّة وجود النفس، لأن وجود النفس يقوم على وجود العقل ولا ينعكس. وهذه هي الأبوة بمعناها الحقيقي؛ لأن وجود الابن يقوم على وجود الأب، ولا ينعكس. ولكن في حالة الأبوة والبنوة (بمعناها الحقيقي) يوجد من الانعكاس، لأننا نقول إن الأبوة تحصل حينما تظهر البنوة، ويحصل الابن لما تكون ثمت أبوة.

(٧) ش: يقصد المؤلف بالطبقات الأربع «العناصر الأربعة»، التي هي معلومات للعقل الفعال.

(٨) ش: يقصد بكثرة الأولاد وجود صور جسمية تنبثق على المواد المركبة بواسطة الكون والفساد اللذين يحدثان في العناصر البسيطة بتجريدها من صورة وإلباسها صورة =

ينشأ لي عدة أولاد[١] وإني أبعث كل واحد منهم إلى رحاه، واجمعهم مدة معينة يتولى كلٌّ عمارة رحاه[٢]. وإذا انقضى وقتهم[٣] يرجعون إليّ ولن يفارقوني مرة أُخرى، بل ينشأ أولاد أُخر[٤] يذهبون إلى رحاهم. فهذا هو النظام. ولما كانت الرحى ضيقة جداً، وكثرت فيها المخاوف والمهالك على حافتها، فإن من أتم من أولادي نوبة رعايته فقد فارق ذلك المقام ولن يشتهي عودة إليها فهذا شأن أولادي. على أن هؤلاء المشايخ الأُخر ليس لهم أكثر من ولد يتكفل بإدارة رحاه ويقوم دائماً بعمله[٥]. هذا وإن ولد كل واحد منهم أقوى من جملة أولادي[٦]، كما أن أرحائي وأولادي يستمدون مددهم من أرحائهم وأولادهم[٧].

قلت: كيف وقع لك هذا التوالد والتناسل المتجدد؟ قال: إعلم أني لا أتغير

= أُخرى. وهناك كثرة من هذه الأحوال. فالعنصر الهوائي يتجرد عن صورته ويلبس صورة النار، وبالعكس؛ والعنصر المائي يتجرد عن صورته ويتخذ الهواء، وبالعكس. واختلاف هذه الصور يتجاوز كل حد وعد.

(١) ش: يقصد المؤلف بهؤلاء الأولاد، الصور الخاصة أو الطارئة على مواد العالم.

(٢) ش: يقصد بالمدة المعينة بقاء اتحاد الصور بالهيولات أو المواد، لأن صورة كل عنصر لها مدة بقاء معينة خاصة باتحاده من الهيولى؛ وبقاؤه معناه ارتفاع الموانع واجتماع الشرائط (شرائط اتحاد الصورة مع المادة). فإذا اختفت هذه الشرائط أو ظهرت تلك الموانع انقضت مدة بقائه.

(٣) ش: يبين المؤلف امتناع إعادة المعدوم، لأن المعدوم لا يعاد بعينه، يعني أنه إذا حدث تحليل لمركب، فإن كل عنصر يقصد إلى حيزه الطبيعي. هنالك يحصل لهذه الصورة الفساد، فتعود إلى مبدئها الأصلي، وإذاً لا يكون عودها ممكناً بعد.

(٤) ش: بالأولاد الأخرى يقصد المؤلف الصور المتجددة الحادثة المتعاقبة بالفيض على صورة فاسدة.

(٥) ش: يعني أن النفوس التي تؤثر في الأفلاك تؤثر بطريقة دائمة، بخلاف الصور الخاضعة للفساد التي فيها تتعاقب صورة على صورة.

(٦) ش: هذا الولد (في المخطوطة ب نص يختلف قليلاً) الأقوى من جملة الأولاد هو نفس الكون المعلولة للعقل الأول. وكما أن العقل الأول يؤثر في بقية العقول، فكذلك النفس الأولى تؤثر في باقي النفوس.

(٧) ش: يعني أن النفوس التسع التي هي أولاد النفس الكلية تؤثر في تكوين الصور.

عن حالي وليس لي زوج، غير أني أملك جارية[١] حبشية لا أنظر إليها أبدّاً حتى لا تصدر عني حركة[٢]. والواقع أن تلك الجارية جالسة متمكنة في وسط الأرجاء، ناظرة إلى الأرجاء ودورانها وحركتها[٣]. وكلما تحركت الأشجار ظهر دورانها في حدقتها ونظر عينيها. وعندما تلتفت حدقة الجارية السوداء، ونظرها يلقاني أثناء ذلك الدوران، يُخلق مني ولد في رحمها[٤] من غير أن يحدث مني تحرك أو تغير.

قلت كيف يمكن أن يتصور ذلك النظر والالتفات إليك ومحاذاتها نحوك؟

قال: إن مراد ذلك اللفظ صلاحية ما واستعداد، لا غير[٥].

قلت للشيخ: لماذا نزلت إلى هذا الدار إذا ادعيت على نفسك عدم التحرك؟

قال: يا سليم القلب! إن الشمس تدور في فلكها دائماً. إلا أن المكفوف إن كان لا يدركها ولا يحس بحالها فإن عدم إحساسه لا يوجب عدم وجودها أو سكونها في مكانها. ولو زال ذلك النقص عن المكفوف فإنه لا يسوغ له أن يطالب الشمس قائلاً: لماذا لم تكوني في العالم من قبل، لماذا لم تباشري دورانك الدائم؟ لأن دوام حركتها ثابت إلى الأبد. فليس التغير في حالة الشمس، بل في حالة المكفوف. كذلك نحن: فإننا دائماً في هذا الصف. وأما عدم رؤيتك إيانا فليس دليلاً على عدم وجودنا أو على تغيرنا وانتقالنا عن حالنا: إن التبدل في حالك أنت[٦].

---

(١) ش: على الرغم من الاعتراف بعدم وجود أنداد لها، فإن المؤلف يقصد بهذه الجارية الحبشية الهيولى المجردة عن الصورة. وبقوله بنسبة بينها وبين اللون الأسود، يقصد المؤلف العدم، لأن الهيولى بدون الصورة تكون لا وجود لها.

(٢) س: عدم التغير والحركة عند الشيخ ضروري جداً، لأن الحركة من خواص الجسم.

(٣) ش: يعني أنها تترصد حلول الصورة الآتية من واهب الصور.

(٤) ش: يعني أنه في كل حالة تستعد فيها لنزول صورة مني أنا واهب الصورة، تنزل صورة في هذه الهيولى.

(٥) ش: هذه الألفاظ صالحة للمعاني التي تحدثنا عنها. لأن لقاء العقل بالهيولى الجسمانية لا يعقل ولا يتصور، لكن يقصد بهذا اللقاء استعداد واستحقاق الهيولى للصورة.

(٦) ش: معنى كل هذه الكلمات هو أن فيضها بفضلها وفائدتها هي، وهي جواهر روحانية، يفيضان دائماً على الموجودات المستعدة لها. وليس فيها بخل ولا ضن. فإذا كان =

قلت: أتسبحون الله عز وجل تسبيحاً؟ قال: كلا! إن الاستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسبيح. وإن كان هناك تسبيح، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه.

قلت: ألا تعلمني علم الخياطة؟ فتبسم وقال: يا للأسف، ليس لأشباهك ولنظرائك قِبَلٌ بهذا، فإن ذلك العلم غير ميسّر لنوعك، وذلك أن خياطتنا لا تتعلق بعملية وقصد وآلة[١]. على أني أعلمك من علم الخياطة قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة[٢].

وقد علمني ذلك القدر من العلم.

ثم قلت[٣]: علمني الآن كلام الله. وقال: إن المسافة عظيمة، وما دمت في هذه القرية[٤]، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى. ولكني أعلمك قدر ما أنت ميسر له.

هذا وإنه أحضر إليّ لوحاً[٥] وعلمني حروف هجاء عجيبة[٦] حتى إنني

= ثمت أحد لا يفيض عليه شيء ولا يستفيد، فليس هذا بسبب عدم انقطاع فيضها. ولكن بسبب عدم الاستعداد أو لأن هذا غير متوجه إلى العالم الروحاني بل مستغرق في العالم المحسوس.

(١) ش: اعلم أنا قد شرحنا في أول هذه الرسالة أن الخياطة تشير إلى تركيب الصورة مع الهيولى، ومن اليقيني أنه لا يوجد في النوع الإنساني استعداد لتلقي معناه كاملاً.

(٢) ش: يعني بهذا كشف علم الطب وإصلاح البدن بالمحافظة على اعتدال المزاج. والمؤلف يقول: «اهتم بتصليح خرقتك المرقعة»، ولا يقول «خطها»، لأن الخياطة، وهي تركيب الصورة مع المادة، ليست من شأنه، كما هو ظاهر مما أسلفنا.

(٣) هنا يبدأ القسم الثاني من الرؤيا.

(٤) ش: يعني أنه طالما كنت في العالم المحسوس فإنك لا تستطيع أن تقف على الكليات وعلى حقائق العلوم على الجملة.

(٥) اللوح المحفوظ.

(٦) ش: يقصد المؤلف باللوح: الحس المشترك، وبحروف الهجاء: علم المنطق، لأن المنطق حروف هجاء بالنسبة إلى علم الحكمة. ـ ابتداء من هنا يضل الشارح.

استطعت أن أفهم بواسطة الهجاء معنى كل سورة من السور[١].

ثم قال: إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سُورَ كلام الله على ما ينبغي. وأما من اطلع على أحوال ذلك الهجاء فقد يظهر فيه رسوخ ومتانة[٢].

وعندئذ تعلمت علم الأبجد[٣]. وبعد إتمام دراستي إياه نقشت حروفه على اللوح[٤] على قدر ما كان في مرتقى قدرتي ومسرى طاقتي. وعندئذ ظهرت لي من عجائب معاني كلام الرب ـ عزّ سلطانه ـ ما لا يدخل تحت حصر البيان وحده. وكلما طرأت لي مشكلة عرضتها[٥] على شيخي وهو يزيح إشكالها.

هذا وقد دار حديثنا حول نفث الروح وقد أشار الشيخ إلى أنه يشتق الروح من روح القدس[٦]، وعندما سئل عن نسبة ما بينهما، أجاب قائلاً إن كل ما يتحرك في أربعة أرباع العالم السفلي يشتق من أجنحة جبرائيل.

ولما باحثت الشيخ في كيفية هذا النظام قال: إعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية أي من شعاع سيماء وجهة الكريم، وبعضها فوق بعض[٧]. وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عليا ليس أعظم منها؛

---

(١) ش: كل المشاكل التي وجدتها في العلوم أمكنني حلها بميزان المنطق.

(٢) ش: من لم يتعلم المنطق لا يقدر أن يميز بين الخطأ والصواب، لأن معرفة العلوم تتوقف على تأليف القضايا وتركيب القياسات واستنباط النتائج، حتى يصير المجهول معلوماً. وكل هذا يظهر في المنطق.

(٣) ش: يقصد المؤلف بعلم الأبجد علم الحكمة، لأن هذا العلم أبجد بالنسبة إلى علوم الكشف اللدني.

(٤) ش: يقصد بنقش اللوح انكشاف العلوم والمعارف التي تسمى بالعلم اللدني، وهو العلم الذي تظهر به غرائب الحقائق، وليس لهذا العلم نهاية.

(٥) ش: في كل مرة تحصل فيها مقدمة قياس في نفسي، كنت أتوجه إلى عالم العقل حتى تفيض على نتيجة القياس من واهب الصور.

(٦) ش: يعني أن أرواح الحيوانات والنباتات هي عدد من الأنوار الفائضة من العقل الفعال.

(٧) ش: يقصد «بالكلمات» العقول، يعني أن جواهر العقول هي أنوار فائضة من لدن واجب الوجود؛ وبعضها فوق بعض درجات، بحسب شرفها ورتبتها.

ونسبتها في قدر نورها وتجليها من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب[١] وهذا مراد ما ورد في الخبر عن الرسول ﷺ إذ قال: «**لو كان وجه الشمس ظاهراً لكانت تعبد من دون الله**». ومن شعاع تلك الكلمة تنبعث كلمة أُخرى؛ وعلى[٢] هذا واحدة بعد واحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات تامة[٣].

وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام، وإن أرواح الآدميين تنبعث من تلك الكلمة الأخيرة[٤]، كما ورد في حديث صحيح عن فطرة آدم: «**يَبْعَثُ الله مَلَكاً فينفخ في الروح**». وكذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾[٥]، وقال بعده: ﴿سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾[٦]. وكذلك قال عن مريم: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾[٧] ومعناه جبرائيل.

وأما عيسى فيسمونه أيضاً روح الله، ويسمونه مع هذا كلمة وروحاً كما نص عليه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[٨].

أما الآدميون فهم نوع واحد ومن له روح فله كلمة، بل هذان الاسمان لا يشيران عند البشر إلا إلى حقيقة واحدة ومن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد، على ما أشير إليه في الكتاب الرباني بقوله: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ

---

(١) ش: يقصد بالنور الأول العقل الأول، يعني أنه لا توجد بين المخلوقات مرتبة أعلى من مرتبته.

(٢) ش: العقل الأول علة العقل الثاني، والثاني علة الثالث، حتى يصير عددها كاملاً وهو عشرة، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٩٦].

(٣) ش: يعني أن فيضه ينتشر دائماً على كل الكائنات المستعدة له.

(٤) ش: حينما يتم نمو النطفة في الرحم وتصبح مستعدة لقبول الصورة الإنسانية، تفيض في الحال من العقل الفعال نفس ناطقة تتعلق بها (أي النطفة).

(٥) سورة السجدة، الآيتان: ٧ ـ ٨.

(٦) سورة السجدة، الآية: ٩.

(٧) سورة مريم، الآية: ١٧.

(٨) سورة النساء، الآية: ١٧١.

ٱللَّهِۗ﴾[١]، وقال ﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾[٢] جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التي هي في مؤخرة طائفة الكلمات الكبرى المذكورة، كما ورد في التوراة: «**خلقتُ أرواح المشتاقين من نوري**[٣]». وهذا النور ليس غير روح القدس. وبهذا المعنى أيضاً ما نُقل عن سليمان النبي إذ قال له أحدهم: يا ساحر! قال: لست بساحر، إنما أنا كلمة من كلمات الله.

وأيضاً فللحق تعالى كلمات وسطى. أما الكلمات الكبرى فهي التي قيل عنها في الكتاب الإلٓهيّ: ﴿فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبْقًا﴾[٤]؛ وأما قوله: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾[٥] فهم الملائكة محركو الأفلاك وهي الكلمات الوسطى. وكذلك فإن قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ﴾[٦] إشارة إلى الكلمات الكبرى، وقوله ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ﴾[٧] إشارة إلى الكلمات الوسطى؛ ولأجل هذا تقدمت عبارة «الصافون» في كل مكان من القرآن المجيد، إذ قال: ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا ۝١ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا﴾[٨]. وفي هذا غور بعيد لا يليق استيعابه بهذا المحل. وقد تستعمل «الكلمة» في القرآن أيضاً بمعنى السر.

قلت للحكيم: أخبرني الآن عن جناح جبرائيل. قال: إعلم أن لجبرائيل جناحين[٩]: أحدهما عن يمين وهو نور محض، وهذا الجناح ينضاف مجرد

---

(١) سورة لقمان، الآية: ٢٧.
(٢) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.
(٣) اقتباس منحول.
(٤) سورة النازعات، الآية: ٤.
(٥) سورة النازعات، الآية: ٥.
(٦) سورة الصافات، الآية: ١٦٥.
(٧) سورة الصافات، الآية: ١٦٦.
(٨) سورة الصافات، الآيتان: ١ ـ ٢.
(٩) ش: شرحنا من قبل أن العقل الأول تعرض له ثلاثة أشياء، وأنه بواسطة كل منها يصدر شيء عنه. وهو هنا أيضاً يشير بجناحي جبرائيل إلى صفتين لاحقتين بهذا العقل الأول. الأول هي الوجوب، يعني أنك لو نظرت إليه بالنسبة إلى علته،=

وجوده إلى الحق. وأما الجناح الأيسر فتمتد عليه بقعة سوداء كأنها الكلف الذي يظهر في وجه القمر أو كأنها تذكرنا بالألوان التي على قدم الطاووس. وفي هذا إمكان وجوده الذي جانب منه ينصرف إلى العدم. فإذا نظرت ما لجبرائيل من الوجود بجود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود. وإذا نظرت إليه بقدر استحقاق ذاته فإنه يوصف بالعدم، ومن هذه الجهة يلزم إمكان الوجود. فهذان المعنيان ممثلان في جناحي جبرائيل: الأيمن إضافته إلى الحق، والأيسر استحقاقه في ذات نفسه، كما قال الحق سبحانه وتعالى: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٖ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ﴾[1]. وقد ذكر مثنى في أولها إذ كان الاثنان أقرب الأعداد إلى الواحد ثم الثلاثة والأربعة[2]. ومن ها هنا أن الذي له جناحان أشرف من الذي له ثلاثة وأربعة. وهذا سر يتفرع على تفصيلات كثيرة في علوم الحقائق والمكاشفات، غير أن فهم العوام لا يبلغ غوره[3].

= وجدته واجباً بوجود العلة، وهو ما أشار إليه بالجناح الأيمن الذي يقول عنه المؤلف إنه النور المحض. وإنه في ذاته لا إضافة ولا نسبة له إلا إلى الله الحق؛ وهذا الوجوب هو صفة وجود الحق. والصفة الأخرى هي الإمكان، يعني أنك إن نظرت إليه من جهة ذاته وماهيته، وجدته ممكناً، وهذا ما أشار إليه بالجناح الأيسر الذي يقول عنه: إن عليه بقعة سوداء، كأنها الكلف الذي يظهر في وجه القمر؛ وهذا السواد والكلف صفتان للإمكان العارض لوجوده. وإذا كان المؤلف يضع نسبة بين السواد والإمكان، فذلك لأننا نصير من الإمكان إلى العدم. فهذان المعنيان هما اللذان يشار إليهما بجناحي جبرائيل: فالجناح الأيمن هو إضافته إلى الحق، وهذا هو الوجوب؛ والجناح الأيسر هو إضافته إلى نفسه، وهذا هو الإمكان والعدم.

(١) سورة فاطر، الآية: ١.

(٢) ش: حاصل هذا القول أن كل حد يكون ما صدقه أقل، يكون بهذا أقرب إلى منبع الوحدة. وكلما قرب من الوحدة، زاد شرفه. ولهذا يقول: «إن الذي له جناحان أشرف من الذي له ثلاثة أو أربعة».

(٣) ش: لأنه لا يفهم أحد أين الشرف عند من له جناحان بالنسبة إلى من له ثلاثة، ولا الشرف عند من له ثلاثة أجنحة بالنسبة إلى من له أربعة، وهكذا دواليك. حقاً إن أحداً لا يفهم هذا.

وإذا وقع من أوج القدس شعاع فينشأ منه نفس يسمونها كلمة صغرى. ألا ترى أن هذا ما قاله الحق تعالى: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفْلَىٰۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَاۗ﴾(١).

فللكافرين أيضاً كلمة، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم، ومن الجناح الأيسر الذي يمتد عليه قدر من الظلمة يهبط ظل منه عالم الزور والغرور، كما قال الرسول ﷺ: «**إن الله تعالى خلق الخلق في الظلمة ثم رش عليه من نوره**»، مما يشير إلى شعاع الجناح الأيسر وكذلك ورد في القرآن الكريم: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ﴾(٢). فإن تلك «**الظلمة**» التي نسبت إلى فعل: «**جعل**»، أصبحت عالم الغرور، وأما ذلك «**النور**» الذي ذكره بعد «**الظلمة**» فهو الجناح الأيمن إذ كان كل شعاع وقع في عالم الغرور من فوره. وبهذا المعنى قال تعالى: ﴿يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾(٣)، إذ أن الكلمة أيضاً من شعاعه؛ وكذلك قوله مثلاً: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً﴾(٤)، فهي كلمة شريفة نورانية من بين الكلمات الصغرى.

وإن لم تكن تلك الكلمة الصغرى في غاية الشرف، فكيف استطاعت أن تصعد إلى حضرة الحق تعالى؟! وأما أن الكلمة والروح تدلان على معنى واحد فإن علامة ذلك: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾(٥) الآية، وكذلك: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾(٦) فإن عبارة «إليه» ترجع في الحالتين إلى الحق جلت قدرته. وعلى هذا المعنى تدل أيضاً «النفس المطمئنة»، إذ قال: ﴿ٱرْجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾(٧).

ثم إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلاً لجناح جبرائيل أعني لجناحه الأيسر، بينما تصدر الأنفس المضيئة من الجناح الأيمن(٨). وأما الحقائق التي

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٤٠.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ١.
(٣) سورة فاطر، الآية: ١٠.
(٤) سورة إبراهيم، الآية: ٢٤.
(٥) سورة فاطر، الآية: ١٠.
(٦) سورة المعارج، الآية: ٤.
(٧) سورة الفجر، الآية: ٢٨.
(٨) ش: يعني أن عالم الكون والفساد صادر عن صفة إمكانه؛ ولهذا فهو قابل للعدم؛ أما الأرواح الإنسانية فصادرة عن صفة وجوبه، ولهذا فإنها غير قابلة للعدم.

تلقى في الخواطر والتي شأنها كما قال: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾(١)، وكذلك النداء القدسي الذي شأنه كما قال: ﴿وَنَـٰدَيْنَـٰهُ أَن يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾(٢) وغيرها، كل ذلك من جناحه الأيمن(٣). وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور فهي من جناحه الأيسر(٤).

قلت للشيخ: فما هي ـ في آخر أمرها ـ صورة جناح جبرائيل؟ فأجاب: يا عاقل! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن علمتها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها(٥).

قلت: أليست كل هذه الكلمات يجاورها اليوم والليلة؟ قال: يا عاقل! ألا تعرف أن غاية صعود تلك الكلمات إلى حضرة الحق تعالى كما قال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾(٦)؟ وفي حضرة الحق تعالى ليس ليل ولا نهار: «ليس عند ربكم صباح ولا مساء»، أي في جانب الربوبية لا يوجد زمان.

قلت: وأين القرية التي قال الحق تعالى عنها ﴿أَخْرِجْنَا مِنْ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾(٧)؟ قال: ذلك عالم الغرور الذي هو أليق محل للكلمة الصغرى. ثم إن الكلمة الصغرى أيضاً قرية لأن الله تعالى قال: ﴿تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا﴾ ﴿مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ﴾(٨). أليس هذا هيكل الكلمة الذي أصبح خراباً؟ على أن ما

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ٢٢.
(٢) سورة الصافات، الآية: ١٠٤.
(٣) ش: معلوم مما قلناه إن جبرائيل هو الواسطة بين فيض واجب الوجود وبين النفوس الإنسانية. وينتج من هذا أن إلقاء الحقائق الروحية والنداء القدسي كليهما من تدبيره.
(٤) ش: معلوم كذلك مما قلناه أن جبرائيل يؤثر في عالم الكون والفساد وهو محل القهر والصيحة (صراخ البؤس) والحوادث. وعلى هذا فكل شيء صادر عن تأثيره..
(٥) ش: يعني أن كل ما له صورة وصوت ليس جديراً بالاهتمام، وإنما نستخدم هذه الألفاظ على سبيل الاستعارة (والمجاز) حتى يتيسر الفهم للخلق؛ وعلى هذا.
(٦) سورة فاطر، الآية: ١٠.
(٧) سورة النساء، الآية: ٧٥.
(٨) جمع بين سورة الأعراف، الآية: ١٠١ وسورة هود، الآية: ١٠٠.

ليس له مكان، وما خرج عن كليهما فهي كلمات الحق تعالى، كبيرة كانت أو صغيرة.

ثم عندما ارتفع على قصر أبي فجر النهار، أغلق الباب الخارجي وفتح باب المدينة، وذهب التجار إلى أشغالهم [١]، وتغيبت عني جماعة هؤلاء الشيوخ [٢]، وبقيت في حسرة متشوقاً إلى صحبتهم عاضاً أناملي وصارخاً الويل ومظهراً لعظمة حيرتي. ولكن لا فائدة بعد.

هنا تنتهي قصة أصوات جناح جبرائيل عليه السلام.

ذيل وتعليق

من أفشى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن إلى العوام وإلى غير أهلها ستنفصل نفسه عن بدنه وسيصبح فضيحة الرجال.

وربنا مشكور ومحمود والصلاة على محمد وآله وسلم تسليماً.

---

(١) ش: يعني لما غلبت المشاكل على الفراغ من جديد، وانغلق الباب المطل على الخارج (أي على العالم الروحي) وانفتح المؤدي إلى المدينة، أي إلى العالم الجسماني، وذهب التجار، وهم رجال الأعمال والمشاغل، ويقصد بهم الحواس الظاهرة، إلى أشغالهم. ـ إلى جانب القراءة «بازريان» (تجار) يلوح أن الشارح قد عرف القراءة الأخرى «بازياران» (فلاحون)، لأنه يستمر في شرحه قائلاً: «إنه يطبق على الحس الظاهر صفة فلاح، لأن الحواس الظاهرة هي التي تبذر بذور إدراك الجزئيات المحسوسة، حتى تثمر كليات معقولة».

(٢) ش: يعني أنه لما حدث الاستغراق في العالم المحسوس، حرم مشاهدة العالم المعقول. والتحسر على مشاهدة العالم المعقول والجواهر القدسية ضرورة أليمة.

ديوان شيخ الإشراق

جمعه وحققه

أحمد مصطفى الحسين





الصفحة الأولى من النسخة الظاهرية

قال رحمه الله

أبداً تحن إليكم الأرواح ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم وإلى لذيذ لقائكم ترتاح
وارحمتا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تباح
وإذا هم كتموا تحدث عنهم عند الوشاة المدمع السفاح
وبدت شواهد للسقام عليهم فيها لمشكل أمرهم إيضاح
خفض الجناح لكم وليس عليكم للصب في خفض الجناح جناح
فإلى لقاكم نفسه مرتاحة وإلى رضاكم طرفه طماح
عودوا بنور الوصل من غسق الجفا فالهجر ليل والوصال صباح

الصفحة الثانية من النسخة الظاهرية

صافاهم فصفوا له فقلوبهم ... في نورها المشكاة والمصباح
وتمتعوا فالوقت طاب لقربهم ... راق الشراب ورقّت الأقداح
يا صاح ليس على المحب ملامة ... إن لاح في أفق الوصال صباح
لا ذنب للعشاق إن غلب الهوى ... كتمانهم فنما الغرام فباحوا
سمحوا بأنفسهم وما بخلوا بها ... لما دروا أن السماح رباح
ودعاهم داعي الحقائق دعوة ... فغدوا بها مستأنسين وراحوا
ركبوا على سنن الوفا ودموعهم ... بحر وشدة شوقهم ملاح
والله ما طلبوا الوقوف ببابه ... حتى دُعوا وأتاهم المفتاح
لا يطربون لغير ذكر حبيبهم ... أبداً فكل زمانهم أفراح
حضروا وقد غابت شواهد ذاتهم ... فتهتكوا لما رأوه وصاحوا
أفناهم عنهم وقد كشفت لهم ... حجب البقا فتلاشت الأرواح
فتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم ... إن التشبه بالكرام فلاح
قم يا نديم إلى المدام فهاتها ... في كأسها قد دارت الأقداح
من كرم أكرام بدن ديانة ... لا خمرة قد داسها الفلاح

وقال

الصفحة الأخيرة من النسخة الظاهرية

ان بحق احدث وساقي حدث — بسلوي هواك حشاي كذب

وضنى جسمي لها هواك ضنوتا — بل وقلبي لها المحبة قلب

مت من جور سادة تيد احنو — قبل من لا له سوى العشق ذنب

صار لي في هواه رتبة با — جاز بها في هواهم قط صب

عبرة تهمي وجسم نحيل — وفؤاد على التقاطع يصبوا

وضلوع من الجوى واهيات — ودموع ذيب القلب سكب

باسمه لهما ولم قل باسم بري — فقط الأحباب عشق وحب

هل لداء الهوى سمعت دواء — هل لب الغرام في الحب طب

بين جسمي والسقم سلم وبين — الجفن والنوم عند ما صد حرب

من بحسرى من ظالم وله القلب — فالنوم فيه قتل ونهب

جاء للناس فتنة تتجدد — نارها في قلوبنا ليس تخبوا

أنا عيني لشمس وجهك مشرق — ما لدمعي بها سوى الجفن مغرب

وقال

الصفحة الأولى من نسخة برلين جزء ١٠

ههنا تمت ما قاله بالعربية قوله قصيدة

ابدا تحن اليكم الارواح : ووصالكم ريحانها والراح

وقلوب اهل ودادكم تشتاقكم : والى جميل لقائكم ترتاح

وارحمتا للعاشقين تحملوا : ستر المحبة والهوى فضاح

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم : وكذا دماء البائحين تباح

واذا هم كتموا تحدث عنهم : عند الوشاة المدمع السفاح

احبابنا ماذا الذي افسدتم : بجفائكم غير الفساد صلاح

جودوا على سكينكم بلقائكم : فالصب في خفض الجناح جناح

وبدت شواهد السقام عليهم : فيها لمشكل امرهم ايضاح

عودوا بنور الوصل من غسق الدجى : فالهجر ليل والوصال صباح

وتمتعوا فالوقت طاب بقربكم : راق الشراب ورقت الاقداح

صافاهم فصفت لهم اوقاتهم : من دونها المشكاة والمصباح

لا ذنب للعشاق ان غلب الهوى : كتمانهم فنما الغرام وباحوا

سمحوا بانفسهم وما بخلوا بها : لما دروا ان السماح رباح

ودعاهم داعي الحقائق دعوة : فغدوا بها مستأنسين وراحوا

الصفحة الأولى من نسخة برلين "جزء ٢"

وكأنما سفن الرجا تحملهم : بحر وشدة شوقهم ملاح

والله ما طلبوا الوقوف ببابه : حتى دعوا وأتاهم المفتاح

لا يطربون بغير ذكر حبيبهم : أبدا وكل زمانهم أفراح

حضروا وقد غابت شواهد ذاتهم : فتهتكوا لما رأوه وصاحوا

أفناهم عنهم وقد كشفت لهم : حجب البقا فتلاشت الأرواح

قم يا نديم فهاتها في كأسها : لكنما قد دارت الأقداح

من كرم أكرام بدن ديانة : لا خمرة قد داسها الفلاح

هي خمرة الحب القديم ومنتهى : غرض النديم فنعم ذاك الراح

وكذاك نوح في السفينة أسكرت : وله بذلك رنة ونواح

يا صاح ليس على المحب جناح : إن لاح من أفق الوصال صباح

حسن الملكوت الأرواح : مالت إليها سواه ما يرتاح

وكأنما أجسامهم وقلوبهم : في ضوئه المشكاة والمصباح

من مات فيهم ميتة بكر حبيبه : دمه حلال للسيوف مباح

وله   لا زال نور الله في القلب أنواره

السر في صدر المحبين أسند : ما حضرة الشهود تجلي

الصفحة الأخيرة من نسخة برلين

سقانا محيا المليح فخرسنا : وأسكرنا من راح لحظه المفتر

وله

بكل صبح بكل إشراق :

أبكي عليكم بدمع مشتاق : قد لسعت حية الهوى كبدي

فلا طبيب لها ولا راقي : إلا الحبيب الذي شغفت به

فإنه رقيتي وترياقي — وله رباعية

أيا حضرة للهوى في ظهرت : قلبي كمت وفي ذماني استترت

هذي كبدي لنا الأسماء انفطرت : شوقاً ولكم كواكب الدمع انتثرت

أيضاً له

ألاح أسا وليت شهباً لمهجة

فلما رقت القلب ثم استترت : طرنا طرباً إليها حين ظهرت

أثبت وترا لتشد الأرت توته : وله أيضاً

أشمت بصدودكم في العدم : ما زلت إلى غيركم أكرم قدمي

فذا ترح حبكم لحمي ودمي : نطوي صلتي في وجودي عدمي

ومن لطائف كلامه من لم يتبع بأمليحة سر لطيفات الحقيقة

فهو من الخائفين ومن لم يتغن بزاد بقرب القائلين فهو

من الخاسرين ومن لم يتلذذ بلذة أشعة أنوار المقربين فهو من المحرومين

قصيدتان
ذكرتا في النسختين



قال رَحِمَهُ اللَّهُ :

أبــدا تــحــن إلــيــكــم الأرواح ووصــالــكــم ريــحــانــهــا والــراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم وإلى لذيذ لقائكم ترتاح
وارحمة للعاشقين تكلفوا سر المحبة والهوى فضاح
بالسر ان باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تباح
وإذا هم كتموا تحدث عنهم عند الوشاة المدمع السفاح
أحبابنا ماذا الذي أفسدتم بجفائكم غير الفساد صلاح
خفض الجناح لكم وليس عليكم للصب في خفض الجناح جناح
وبدت شواهد للسقام عليهم فيها لمشكل أمهم إيضاح
فإلى لقاكم نفسه مرتاحة وإلى رضاكم طرفه طماح
عودوا بنور الوصل من غسق الدجى فالهجر ليل والوصال صباح
صافاهم فصفوا له فقلوبهم في نورها المشكاة والمصباح
وتمتعوا فالوقت طاب لقربكم راق الشراب ورقت الأقداح
يا صاح ليس على المحب ملامة إن لاح في أفق الوصال صباح
لا ذنب للعشاق إن غلب الهوى كتمانهم فنما الغرام فباحوا
سمحوا بأنفسهم وما بخلوا بها لما دروا أن السماح رباح
ودعاهم داعي الحقائق دعوة فغدوا بها مستأنسين وراحوا
ركبوا على سنن الوفا ودموعهم بحر وشدة شوقهم ملاّح
والله ما طلبوا الوقوف ببابه حتى دعوا فأتاهم المفتاح
لا يطربون بغير ذكر حبيبهم أبداً فكل زمانهم أفراح

حضروا وقد غابت شواهد ذاتهم فتهتكوا لما رأوه وصاحوا
أفناهم عنهم وقد كشفت لهم حجب البقا فتلاشت الأرواح
فتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم إن التشبه بالكرام فلاح
قم يا نديم إلى المدام فهاتها في كأسها قد دارت الأقداح
من كرم أكرام بدن ديانةٍ لا خمرة قد داسها الفلاح
هي خمرة الحب القديم ومنتهى غرض النديم فنعم ذاك الراح
وكذاك نوح في السفينة أسكرت وله بذلك رنة ونياح
وصبت إلى ملكوته الأرواح وإلى لقاء سواه ما يرتاح
وكأنما أجسامهم وقلوبهم في ضوئها المشكاة والمصباح
من باح بينهم بذكر حبيبه دمه حلال للسيوف مباح

وقال موازنا أبيات أبن سينا:

١ ـ خلقت هياكلها بجرعاء الحمى
وصبت لمغناها القديم تشوقا
٢ ـ محجوبة سفرت وأسفر صبحها
وتجردت عما أجد وأخلقا
٣ ـ وتلفتت نحو الديار فشاقها
ربع عفت أطلاله فتمزقا
٤ ـ وغدت تردد في الفضاء حبيبها
فيروم مرتبعا يروق المرتقى
٥ ـ وقفت تسائله فرد جوابها
رجع الصدى أن لا سبيل إلى اللقا
٦ ـ فشكت بعين الحال معهد عهدها
أسفا على شمل مضى وتفرقا
٧ ـ فكأنما برق تألق بالحمى
ثم انطوى فكأنه ما أبرقا

قصائد نسخة الظاهرية

الناسخ

ناسخ مخطوط الظاهرية لشهاب الدين يحيى بن حبش أبو الفتوح هو:

جميل بن مصطفى بن محمد حافظ بن عبد الله باشا العظم: أديب دمشقي من أعضاء المجمع العلمي العربي، له اشتغال بالصحافة والتاريخ ولد في الأستانة، وتوفي أبوه وهو ابن خمس سنوات، فعاد أهله إلى دمشق وهو معهم، ونشأ بها وقرأ على علمائها، وتعلم التركية والفارسية وكتب الخط الجميل.... ولد في ١٢٩٠ هجرية/ ١٨٧٣م وتوفي في ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م. راجع ترجمة له وافية في الأعلام للزركلي الجزء الثاني صفحة ١٣٨. وذكر الزركلي له عدداً من الكتب بين مخطوط ومطبوع.

وقد كتب هذين البيتين:

إن كان صدر الفتى بعضا يضيق بما ... يكنه وبما قد صانه فيه

فكيف أودع سراً لا أبوح به ... لا بكم أبتر بالرمز يفشيه

وقال:

شرداً نومي دنفا ... يرق على الغور نفساً

ذكرني وميضه ... طيب ليال سلفاً

وا أسفي على الحمى ... وأهله وا أسفا

يا ليت حادى عيسهم ... لما سرى توقفا

هيجني لما حدا ... ومر عني معسفاً

والعيس من أشواقها ... قد رقصت تلطفا

وقال أيضاً:

طرق السمع يا أهيل المصلى — خبراً منكم فزاد اشتياقي
محكم النقل قد روته ثقاة — مسند بالرواة والاتفاق
أن سأفنى بكم وتفنى عظامي — ورسيس الغرام في القلب باقي

وقال غفر الله له:

أيها السائق يبغي دار مي — وعريبا دون ذياك اللوي
هذه البانات بانات الحمى — حيها يا ميت الأشواق حي
واطو ذكر البان في ظل النقا — بين سفح السفح من سلع وطي
وإذا الحسن بدا فاسجد له — فسجود الشكر فرض يا أخي
هذه أنوار ليلى قد بدت — فلسلب العقل يا صاحي نهي
فالفتى ما سلبته جملة — لا الذي تسلبه شيئا فتي
كل حي في هواها ميت — إنما ميت هواها ذاك حي

وقال رحمه الله:

شوقي يجل عن الوسائل — وهوى ينزه عن مماثل
شوقي يجدده الزمان — إليك لا نحو المنازل
بشرت أنك قاتلي — يا حبذا ان كنت قاتل
زود فؤادي نظرة — من حسن وجهك فهو راحل
روحي فداء مبشرى — إن صح أنك لي مواصل
مستشفع بوسائل — وألذ من إحدى الوسائل
سهري لغيرك ضائع — وتيممي بسواك باطل

وله أيضاً:

بيني وبينك في المودة نسبة — مكتومة عن سر هذا العالم
نحن اللذان تعارفت أرواحنا — من قبل خلق الله طينة آدم

وقال:

بانوا وأضحى الجسم من بعدهم ... ما تبصر العين له فيا
يا أسفي منهم ومن قولهم ... ما ضرك الفقد لنا شيا
بأي وجه أتلقاهم ... إن وجدوني بعدهم حيا

وقال رَحِمَهُ اللهُ:

لا تأمن الموت الخؤو ... ن وخف بوادر آفته
الموت سهم مرسل ... والعمر قدر مسافته

وقال سامحه الله:

إذا ما أتتنا الريح من نحو أرضه ... أتتناه برياه مطاب فطاب هبوبها
أتتنا بعرف خالد المسك عنبر ... وريح خزامى باكرته جنوبها
أحن لذكراه إذا ما ذكرته ... وتنهل عبرات تفيض غروبها
حنين أسير نازح شد قيده ... وأعوال نفس غاب عنها حبيبها

وله، وقيل انه تعرض بها للمظفر صاحب حلب وكانت سبباً لقتله:

وبي أمل أني أسود وكيف لا ... وآل بويه بعد فقرهم سادوا
وأحكم في أهل الزمان كما أشا ... وأملك ما صانوا وأهدم ما شادوا
وأفعل ما أختار في كل فاسق ... من الصيد حتى لا تراهم وقد بادوا

وقال عفا الله عنه:

لا يمنعنك من بغا ... الخير تعقاد التمائم
لا والتشاؤم بالعطا ... س ولا التيامن بالمقاسم
فلقد غدوت وكنت لا ... أغدو على واق وحاتم
فإذا الأشائم كالايا ... من والأيامن كالمشائم
وكذاك لا خير ولا ... شر على أحد بدائم
قد خط ذلك في الزبو ... ر الأوليات القدائم

وقال:

أحن إلى أرض الحجاز وحاجتي   خيام بنجد دونها الطرف يقصر
وما نظرى نحو الحجاز بنافعي   أجل ولكني على ذاك أنظر
أفي كل يوم نظرة ثم عبرة   لعينيك يجرى ماؤها يتحدر
متى يستريح القلب، إما مجاور   حزين وإما نازح يتذكر

وله مفرد:

والمرء يفرح بالأيام يقطعها   وكل يوم مضى يدنو من الأجل

وقال:

بلاء ليس يشبهه بلاء   عداوة غير ذي حسب ودين
يبيحك منه عرضا لم يصنه   ويرتع منك في عرض مصون

وله عفي عنه:

تولت بهجة الدنيا   فكل جديدها خلق
وخان الناس كلهم   فما أدرى بمن أثق
رأيت معالم الخيرا   ت سدت دونها الطرق
فلا حسب ولا نسب   ولا دين ولا خلق
فلست مصدق الاقوا   م في شيء ولو صدقوا

وورد في نسخة الظاهرية في الورقة الرابعة من المخطوط، ورقم الصفحة «٤٢» قوله، وقال:

إذا المرء لم يحتل وقد جد جده   أضاع وقاس أمره وهو مدبر
ولكن أخو الحزم الذي ليس نازلا   به الأمر إلا وهو للقصد مبصر
فذاك قريع الدهر ما عاش حوله   إذا سد منه منخر جاش منخر

وقال:

لا يمنعنك خفض العيش في دعه   من أن تبدل أوطاناً بأوطان
تلقى بكل بلاد ان حللت بها   أهلاً بأهل وإخواناً بإخوان

وقال:

رأيت خيال الظل أكبر عبرة ... لمن كان في علم الحقيقة راقي
شخوص وأشباح تمر وتنقضي ... سريعاً وأشكالاً بغير وفاق
تجيء وتمضي تارة بعد تارة ... وتفنى جميعاً والمحرك باقي

وقال:

وما أم خشف طول يوم وليلة ... ببلقعة بيداء ظمآن صاديا
تهيم ولا تدرى إلى أين تبتغي ... مولهة حزنا تجوز الفيافيا
أضر بها لفح الهجير فلم تجد ... لعلتها من بارد الماء شافيا
إذا انقلبت عن خشفها انقطعت له ... فألفته ملهوف الجوانح طاويا
بأوجع مني يوم شدوا حمولهم ... ونادى منادى البين أن لا تلاقيا

وقال:

قد بقينا مذبذبين حيارى ... نطلب الوصل ما إليه سبيل
فدعاوى الهوى تخف علينا ... وخلاف الهوى علينا ثقيل

وله موشح:

يا مليحا قد تجلى ... فيه أهل الحي هاموا
سيما لما تحلى ... وحلا فيه الغرام
قلت لما لاح يجلى ... وانجلا عني الظلام
هكذا العيش وإلا ... فعلى العيش السلام

دور

حبذا لما سقاني ... صفو كأس الحب صرفا
وحباني بالتداني ... وانثنى جيدا وعطفا
مبعد في القلب حلا ... وجلى عني الظلام
هكذا العيش وإلا ... فعلى العيش السلام

دور

يا خلي البال هلا | تدخل الحان وتعشق
إن ليل الصد ولى | وصباح الوصل أشرق
ومقام الحب جل | لا يضاهيه مقام
هكذا العيش وإلا | فعلى العيش السلام

وله:

على العقيق اجتمعنا | نحن وسود العيون
أظن مجنون ليلى | ما جنّ بعض جنوني

دور

إن مت وجدا عليهم | بأدمعي غسلوني
نوحوا علي وقولوا | هذا قتيل العيون

دور

أيا عُيوني عيوني | ويا جُفوني جَفوني
فيا فؤادي تصبر | على الذي فارقوني

وقال:

ومما شجاني أنها يوم ودعت | تولت وماء العين في العين حائر
فلما أعادت من بعيد بنظرة | إلي التفاتا أسلمته المحاجر

وقال:

اليوم أيقنت أن الحب متلفة | وان صاحبه مني على خطر
كيف الحياة لمن أمسى على شرف | من المنية بين الخوف والحذر
يلوم عينيه أحيانا بذنبهما | ويحمل الذنب أحيانا على القدر

وقال:

قف بنا يا سعد ننزل ها هنا | فاثيلات النقا ميعادنا

وابتغ لي عبرة أبكي بها | فدموعي نفذت بالمنحنى
هذه الخيف وهاتيك منى | فترفق أيها الحادي بنا
واحبس التدليج عنا ساعة | نندب الحي ونبكي الوطنا
أهل مكة هكذا مكتكم | كل من حج إليها فتنا
قتلت سمركم سادتنا | لست أعني بكم سمر القنا
كل من آمل شيئاً ناله | يوم عيد في منى إلا أنا
قلت يا صياد قلبي حله | حرم الصيد على من في منى
قال من تعني وقد أبرز لي | من خبى البرقع وجهاً حسناً
قلت إياك فأوما خجلاً | قال والصياد من؟ قلت أنا

وقال:

قف على المنزل واسأل طلله | من به بعدهم قد نزله
ولماذا رحل السكان عن | سكن كانوا به عن عجله
طال شوقي فابك إن شئت معي | واندب الربع وكلم طلله
خلني يا صاح عن عذلك لي | قد عصى قلبي على من عذله
لا تزده فوق ما حل به | فبقلبي شاغل قد شغله
لست أنسى ساعة البين وقد | ثور المحبوب فيها جمله
أودع القلب وقد ودعني | نار وجد لم تزل مشتعلة
حرم الوصل على عاشقه | فهو يدرى أنه قد قتله
أيها القلب المعنى هكذا | تطلب الحب وتهوى ملله

وقال:

كل يوم يروعني منك عتب | أي ذنب جناه فيك المحب
إن تكن أحدثت وشاتي حديث | بسلوى هواك حشاى كذب
وضلوعي لها هواك ضلوعا | بل وقلبي لها المحبة قلب
مت من جور سادة قد أحلوا | قتل من لا له سوى العشق ذنب

صار لي في هواه رتبة ما حازها في هواهم قط صب
عبرات تهمي وجسم نحيل وفؤاد على التقاطع يصبو
وضلوع من الجوى واهيات ودموع بذائب القلب سكب
يا سميرى ولم أقل يا سميري قط إلا أجاب عشق وحب
هل لداء الهوى سمعت دواء؟ هل لميت الغرام في الحب طب
بين جسمي والسقم سلم وبين الجفن والنوم عندما صد حرب
من مجيرى من ظالم ولي القلب له اليوم فيه قتل ونهب
جاء للناس فتنة بخدود نارها في قلوبنا ليس تخبوا
إن عيني لشمس وجهك شرق ما لدمعي بها سوى الجفن غرب

قصائد النسخة الألمانية لم ترد في نسخة الظاهرية



وله في النسخة الألمانية

أقـول لـجـارتـي والـدمـع جـار ... ولـي عـزم الـرحـيـل إلـى الـديـار
ذريـنـي أن أسـيـر ولا تـنـوحـي ... فـأن الـشـهـب أشـرفـهـا الـسـواري
فـسـيـر الـسـائـريـن إلـى نـجـاح ... وحـال الـمـتـرفـيـن إلـى بـوار
وانـي فـي الـظـلام رأيـت ضـوءا ... كـأن الـلـيـل بـدّل بـالـنـهـار
فـيـأتـيـنـي مـن الـصـنـعـاء بـرق ... فـذكـرنـي بـه قـرب الـديـار
وكـيـف يـكـون لـلـديـدان طـعـم ... وفـوق الـفـرقـلـيـن عـرفـت داري
أأرضـى بـالإقـامـة فـي فـلاة ... وأربـعـة الـعـنـاصـر فـي جـواري
إلـى كـم آخـذ الـحـيـات صـحـبـي ... إلـى كـم أجـعـل الـتـنـيـن جـاري
إذا لاقـيـت ذاك الـضـوء أفـنـى ... فـلا أدرى يـمـيـنـي مـن يـسـاري
ولـي سـر عـظـيـم أنـكـروه ... يـدقـون الـرؤوس عـلـى الـجـدار

وله في النسخة الألمانية:

لأنـوار نـور الله فـي الـقـلـب أنـوار ... ولـلـسـر فـي سـر الـمـحـبـيـن أسـرار
ولـمـا حـضـرنـا لـلـشـراب بـمـجـلـس ... وخـفّ مـن عـالـم الـغـيـب أسـرار
ودارت عـلـيـنـا لـلـمـعـارف قـهـوةً ... يطوف بها من جوهر العقل خمار
فـلـمـا شـربـنـاهـا بـاقـراه فـمـهـا ... أضـاء لـنـا مـنـهـا شـمـوس وأقـمـار
وكـاشـفـنـا حـتـى رأيـنـاه جـهـرة ... بـأبـصـار صـدق لا يـواريـه أسـتـار
وخالفنا في سكرنا عند نحونا ... قـديـم عـلـيـم دائـم الـعـفـو جـبـار
سجدنا سجودا حين قال تمتعوا ... بـرؤيـتـنـا إنـي أنـا لـكـم جـار

وله:

قد كنت أحذر أن أشقى بفرقتكم ... فقد شقيت بها لم ينفع الحذر
المرء في كل يوم يرتجي غده ... ودون ذلك مخبوء له القدر
القلب يأمل والآمال كاذبة ... والمغشي يلهو وفي الأيام معتبر

وله:

ولما وردنا ماء مدين يستقى ... على ظما بتنا إلى موقف النجوى
نزلنا على حي كرام بيوتهم ... مقدسة لا هنداً فيها ولا علوى
ولاحت لنا نار على البعد أضرمت ... وجدنا عليها من تحب ومن تهوى
سقانا وحيانا فأحيا نفوسنا ... وأسكرنا من راح إجلاله التقوى

وله:

بكل صبح وكل إشراق ... أبكي عليكم بدمع مشتاق
قد لسعت حية الهوى كبدي ... فلا طبيب لها ولا راقي
إلا الحبيب الذي شغفت به ... فإنه رقيتي وترياقي

وله رباعية:

١ ـ آيات نبوة الهوى بي ظهرت ... قلبي كتمت وفي زماني اشتهرت
٢ ـ هذي كبدي إذا السماء انفطرت ... شوقا وكواكب الدموع انتثرت

وله أيضاً:

يا صاح أما رأيت شهبا ظهرت ... قد أحرقت القلوب ثم استترت
طرنا طربا لضوئها حين طرت ... بانت وتوالت وأثارت وسرت

وله أيضاً:

أقسمت بصفو حبكم في القدم ... ما زل إلى غير هواكم قدمي
قد امزج حبكم بلحمي ودمي ... قطعي صلتي وفي وجودى عدمي

ومن لطائف كلماته:

من لم يبتهج بأعاجيب سرادقات العليين فهو من الغافلين
ومن لم يذق من مأدبة رب العالمين فهو من الخاسرين
ومن لم يتلذذ بلذة أشعة أنوار المقربين، فهو من المحرومين



أبيات
لم ترد في المخطوطتين



ومن نظمه:

فز بالنعيم فان عمرك ينفذ　　وتغنم الدنيا فليس مخلد
وإذا ظفرت بلذة فانهض بها　　لا يمنعنك عن هواك مفند
وصل الصبوح مع الغبوق فإنما　　دنياك يوم واحد يتردد
وعدوك تشرب في الجنان مدامة　　ولتندمن إذا أتاك الموعد
كم أمة هلكت ودار عطلت　　ومساجد خربت وعمر معهد
ولكم نبي قد أتى بشريعة　　قدما وكم صلوا لها وتعبدوا

وقال عندما تحقق من القتل:

أرى قدمي أراق دمي　　وهان دمي فها ندمي

وأورد له ابن خلكان في وفيات الأعيان ونقلها الطباخ في إعلام النبلاء «منفرد»:

فخفيت حتى قلت لست بظاهر　　وظهرت من سعيي على الأكوان

آخر:

لو علمنا أننا ما نلتقي　　لقضينا من سليمى وطرا

وحول هذا البيت يقول صاحب أعلام النبلاء في صفحة ٣٠٤:

ثم الذي وجدنا عليه أسلافنا من أهل حلب، أنهم يعتقدون في السهروردي كل بركة وخير ولم نجد في كلامه الذي قدمناه ما يستحق أن يفتى بحل دمه. هذا دعاؤه الذي يقول فيه: اللهم يا قيام الوجود... الخ، صريح في أنه مؤمن بالله وملائكته ورسله معلن فيه أن ثمة حشراً ونشراً، وما أشبه كلامه المنقول عن ابن

خلكان، بحكم ابن عطاء الله الإسكندري ومعنى قوله:

لـو عـلـمـنـا أنـنـا مـا نـلـتـقـي لـقـضـيـنـا مـن سـلـيـمـى وطـرا

أي لو علمنا أننا بعد الخلاص من أقفاص هذه الحياة لا نجد شيئاً أي لا حشر هناك ولا نشر، لقد كنا هذه النفس تسرح في ميادين الشهوات وتتمتع بملاذ هذه الحياة، ولكن لعلمنا أن الحشر، والنشر والعذاب والنعيم أمور واقعة لا محالة، أعرضنا عن زهرة الحياة الفانية ووجهنا القلوب إلى ما فيه البقاء السرمدي والنعيم الأبدي وهو الحياة الأخروية كما قال الله تعالى: ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿٤﴾﴾.

وماذا تطلب منه رعاك الله بعد إيمانه بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وقد تقرر أنه لا يفرح الإنسان من الإيمان إلا ما أدخله فيه.

خطرت في القلب منها خطره حضرة القلب بدا ثم اضمحل

رق الـزجـاج ورقـت الـخـمـر فـتـشـابـهـا فـتـشـاكـل الأمـر
فـكـأنـهـا خـمـر ولا قـدح وكـأنـهـا قـدح ولا خـمـر

سـرى بـرق الـمـعـرة بـعـد وهـن فـبـات بـرامـة يـصـف الـكـلالا
شـجـار كـبـاً وأفـراسـا وابـلا وزاد فـكـاد أن يـشـجـو الـرحـالا

ويجيب على أبيات للجنيد:

أتـيـه فـلا أدرى مـن الـتـيـه مـن أنـا سوى ما يقول الناس في وفي جنسي

وفمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
مـا عـلـى مـن بـاح مـن حـرج مـثـل مـا بـي لـيـس يـنـكـتـم
زعـمـوا أنـنـي أحـبـكـم وغـرامـي فـوق مـا زعـمـوا

متفرقات وجدتها في كتبه، لم تذكر في المخطوطتين ولا في المصادر التي ترجمت له:

إذا النفس لم تشره إلى طلب العلا فتلك مع الأموات في الحيوان

. . . .

يا نسيم القرب ما أطيبكما ذاق طعم الإنس من حل بكا
أي عيش لأناس قربوا قد سقوا بالقدس من مشربكا

. . . .

هبت علي صبا تكاد تقول إني إليك من الحبيب رسول
صرفت خبراى فقلت أحبها في قصتي طول وأنت ملوك

. . . .

يا أيها البرق الذي تلمع من أي أكناف الحمى تسطع

. . . .

ولو أن ليلى العامرية سلمت على ودوني تربة وصفائح
لسلمت تسليم البشاشة أوزقا إليها صدى من جانب القبر صالح

. . . .

ولولاكم ما عرفنا الهوى ولولا الهوى ما عرفناكم

في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة وأعلام النبلاء للطباخ:

وقال عند وفاته وهو يجود بنفسه لما قتل:

قل لأصحاب رأوني ميتا فبكوني إذ رأوني حزنا
لا تظنوني بأني ميت ليس ذا الميت والله أنا
أنا عصفور وهذا قفصي طرت منه فتخلى رهنما
وأنا اليوم أناجي ملاء وأرى الله عياناً بهنا
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها لترون الحق حقا بينا
لا ترعكم سكرة الموت فما هي إلا انتقال من هنا
عنصر الأرواح فينا واحد وكذا الأجسام جسم عمنا
ما أرى نفسي إلا أنتم واعتقادي أنكم أنتم أنا

فمتى ما كان خيرا فلنا ... ومتى كان شرا فبنا

فارحموني ترحموا أنفسكم ... واعلموا أنكم في أثرنا

من رآني فليقو نفسه ... إنما الدنيا على قرن الفنا

وعليكم من كلامي جملة ... فسلام الله مدح وثنا

هياكل النور

للسهروردي الإشراقي



مقدمة عامة
ودراسة تحليلية للنص

بسم الله الرحمن الرحيم

نبدأ هذه السلسلة بنشر كتاب «هياكل النور» للسهروردي الإشراقي راجين أن تسد فراغاً في المكتبة العربية الفلسفية، إذ من الملاحظ بصفة عامة أن جهود معظم الباحثين في هذا النوع من الدراسات قد توجهت إلى المدرسة المشائية الإسلامية وعلم الكلام، وأغفل بذلك ـ أو كاد ـ جانب مشرق قوى من الفكر الإسلامي يجمع بين الفلسفة والتصوف. وإذا كان الباحثون في الغرب ـ أعني المستشرقين ـ قد عكفوا على دراسة هذا التيار العميق الجذور في الثقافة الإسلامية فيجدر بنا ونحن حملة هذه الثقافة إلى العالم الحديث أن نوجه قدراً من اهتمامنا إلى الكشف عن أصول هذه النزعات فقد ظهر أنها تداخلت تداخلاً وثيقاً في معتقدات بعض الفرق الإسلامية، إذ أن الإشراقية قد اتصلت بالتشيع وتفاعلت معه، وظل هذا التأثير واضحاً إلى عصرنا هذا، وإذن فهناك حافز حضاري معاصر إلى جانب الحافز الأكاديمي البحت مما يدفعنا إلى بذل الجهد المتواصل لإحياء هذا التراث القديم، وإذا كان اختيار ناقد وقع على هذا الكتاب بالذات فهو أنه يعد توطئة لا بد منها لدراسة المذهب الإشراقي في عمقه وأصالته فضلا عن أنه يعد دستوراً لبعض الفرق الصوفية التي تفرعت على المدرسة الإشراقية كالطريقة النوربخشية مثلا.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نتوجه بالشكر وعرفان الجميل إلى أستاذنا العلامة لويس ماسينيون على ما بذله من جهد في التوجيه والمعاونة على إخراج هذا النص،

كما نشكر الأستاذ روبرت برنشفيج الأستاذ بالسربون على معاونته في إصدار ترجمة لهذا الكتاب.

وبعد فنرجو أن يكون هذا السفر المحدود الصفحات، الجليل الفائدة حافزاً للباحثين إلى توجيه أكبر جهد إلى هذا الميدان البكر من الدراسات الإسلامية.

والله الموفق سواء السبيل

الإسكندرية ١٠ من المحرم سنة

١٣٧٦هـ

١٧ من أغسطس سنة ١٩٥٦م

محمد علي أبو ريان

الفصل الأول

السهروردي وعصره

مؤلف هذا الكتاب هو الحكيم الإشراقي الحلبي أبو الفتوح يحي ابن حبش بن أميرَك الملقب بشهاب الدين السهروردى المقتول، وقد تواترت هذه التسمية عن جمهور المؤرخين الذين ينزعون منزع أهل السنة ويعدون آراء السهروردي مروقاً عن العقائد الصحيحة للسلف الصالح، أما تلامذة الشيخ وأتباعه فإنهم قد اعتبروه شهيداً للفكر وللعقيدة الإشراقية ولذلك فإنهم يضيفون إلى اسمه كلمة «شهيد» بدل وصفه بأنه «مقتول».

ولا يجب أن نخلط بين السهروردي الإشراقي وغيره ممن تسموا بهذا الاسم من الفقهاء الصوفية فمنهم:

أبو النجيب عبد القادر عبد الله بن عمويه الفقية الصوفي الملقب بضياء الدين السهرزورى المتوفى في بغداد سنة ٥٦٣هـ، ثم صاحب «**عوارف المعارف**» المسمى أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله ابن محمد بن عمويه الصوفي والفقيه الشافعي المتوفى سنة ٦٣٣هـ.

طفولة السهروردي:

لا تشير المراجع بالتفصيل إلى أسرة السهروردي أو إلى طفولته أو ظروف تلقيه العلم، بل إن الشهرزوري (١٢٥٠م/ ٦٨٠هـ) تلميذه المباشر لا يهتم كثيراً بإيراد تفاصيل عن حياة شيخه.

ولد السهروردى بين سنوات ٥٤٥، ٥٥٠هـ في بلدة سهرورد في إقليم «الجبال» بالقرب من زنجان فيما كان يعرف بعراق العجم. وقد اتفقت المراجع كلها على أن الشيخ الإشراقي درس الفقه والفلسفة المشائية على يد الشيخ مجد الدين الجيلي في مراغة من أعمال أذربيجان وكان مجد الدين الجيلي أستاذاً للفخر الرازي، وقد دارت مساجلات بين الفخر الرازي والسهروردي ويذكر ابن خلكان أن السهروردي تلقى العلم على الشيخ مجد الدين وانتفع بصحبته.

وقد انتقل السهروردي بعد ذلك من مراغة إلى أصفهان حيث قرأ بصائر ابن سهلان على الظهير الفارسي، ويشير الشهرزوري إلى أن شيخه قد تأثر كثيراً بكتاب البصائر هذا.

على أن أهمية مقام الشيخ في أصفهان ـ وكانت مركزاً هاماً للفلسفة المشائية الإسلامية ـ ترجع إلى أنه قد اتصل فيها اتصالاً مباشراً بمذهب ابن سينا فترجم رسالة **الطير** من العربية إلى الفارسية، وكتب فيما بعد شرحاً على «**الإشارات**» ومما يؤيد رأينا أيضا في أن الشيخ كان يحيا في مطلع شبابه في جو فكري يموج بالمشائية، هو اتصاله المستمر بشيوخ المشائيين ففي سفرة له إلى ماردين اتصل بالشيخ المشائي فخر الدين الماrديني وتتلمذ عليه واستفاد منه.

وتذكر المراجع ـ وعلى الأخص الشهرزوري ـ أن الشيخ كان يفضل الإقامة بديار بكر حيث اتصل بأمير خربوط عماد الدين قلج أرسلان وأهدى إليه كتاب «**الألواح العمادية**».

ويبدو أن الشيخ كان مولعاً بالسفر فهو يذكر عن نفسه أنه قد بلغ سنه ثلاثين سنة وقد قضى معظم عمره في السفر والترحال بحثاً عن العلم والعلماء.

السهروردي في حلب:

انتهى المطاف بالشيخ إلى حلب في فترة الحروب الصليبية وأثناء حكم الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي، وهنا أيضاً نجد المراجع تعود فتغفل تفاصيل حياة

الشيخ في حلب حيث حوكم ولقي مصرعه، وتكتفي بإيراد قصص عن كراماته تناقلها المؤرخون لفظاً ومبنى.

ويورد ابن أبي أصيبعة رواية للشيخ سديد بن رقيقة ليصف لنا فيها مقتل الشيخ، فيذكر أن السلطان الظاهر بن صلاح الدين دعا الفقهاء إلى مساجلة السهروردي فانتصر عليهم وأفحمهم مما أحقدهم عليه فدبروا له تهمة المروق عن الدين مما حفز السلطان إلى الحكم عليه بالموت.

ولكن مؤرخاً واحداً يذكر لنا قصة مقتله بالتفصيل وهو العماد الأصفهاني المعاصر لصلاح الدين الأيوبي، فيذكر أن الفقهاء دعوا السهروردي للمناقشة في المسائل الفقهية وفي مسائل الأصول فظهر عليهم، فحقدوا عليه وبيتوا أمرهم على الثأر منه فدعوه إلى مناقشة علنية أخرى في مسجد حلب وسألوه: هل يقدر الله على أن يخلق نبياً آخر بعد محمد؟

فأجابهم الشيخ بأن «لا حد لقدرته» ففهموا من إجابته أنه يجيز خلق نبي بعد محمد وهو في نظر الإسلام «خاتم النبيين» ومن ثمت فقد أعلنوا مروقه عن الدين وعملوا محضراً بكفره سيروه إلى صلاح الدين الذي أمر بإعدامه وإحراق كتبه سنة ٥٨٨هـ وقد اختلفت الروايات في الصورة التي تم بها هذا الإعدام.

فبعض الرواة يذكر أنه تُرِك في قلعة حلب حتى هلك جوعاً وبعضهم يقول إنه أرسل إلى قلعة القاهرة حيث أمر صلا ح الدين بقطع رقبته، ومهما يكن من شيء فإنه من الثابت قطعاً أن موته تم بناء على أمر صادر من صلاح الدين.

وإذا حللنا إجابة «الشيخ» من الناحية الفلسفية البحتة نجد أنه كان لا يريد أن يحد القدرة الإلهية، فالإرادة الإلهية مطلقة وإجابة السهروردي بإمكان خلق نبي بعد محمد تشير إلى مطلق الإمكان.

والواقع أن الشيخ يخفي وراء هذه الإجابة الموجزة نظرية خطيرة في الإمامة عند الباطنية يشير إليها في حذر في مقدمة كتاب حكمة الإشراق. وبحسب هذه النظرية الإمامة عالمية تبدأ منذ بداية الخليقة، وتشمل جميع الأمم والديانات،

وللإمام وظيفة مزدوجة: فمن ناحية هو القائم «بالتعليم» في عصره، ومن ناحية أخرى هو إحدى الدعامات المتيافيزيقية التي يقوم عليها بناء الكون، وهذه الصفات تنطبق تماماً على ما يعرف بالقطب عند الصوفية وهو العامل الجوهري في حفظ الكون وتكامله، يجب إذن أن يوجد في كل عصر «**إمام**» وهو إما أن يكون ظاهراً له الرياستين الدينية والزمنية أو الأولى فقط، وإما أن يكون مستتراً. ويسمى السهروردي الإمام الكامل في الحكمتين العملية والنظرية «بالحكيم المتأله» Theosophos وهو في نظره أسمى درجة من النبي ذلك لأنه بينما نجد النبي قادراً على تلقي الوحي فحسب نجد الإمام بالإضافة إلى ذلك مبرزاً في الحكمة النظرية وهذا ما دعا ابن تيمية إلى مهاجمة مذهب السهروردي الذي يرى فيه معارضة صريحة للمذهب السني مما يلقي ضوءاً كبيراً على ظروف مقتله.

الفصل الثاني

منزلة كتاب «هياكل النور»بين مؤلفات السهروردي

حاول كثير من المستشرقين تبويب أو تصنيف كتب السهروردي نذكر منهم Spies سبيز، Ritler ريتر، Massignon ماسنيون وخيراً Corbin كوربان.

كانت محاولات كل من سبيز وريتز أقرب إلى التنقيب عن مؤلفات الشيخ منها إلى تبويب هذه المؤلفات.

١ ـ تصنيف ماسينيون:

وأول محاولة علمية لتصنيف كتب السهروردي هي محاولة ماسينيون وفي تصنيفه جعل كتاب «هياكل النور» بين كتب الشباب، ولكننا سنرى أثناء عرضنا لمحتويات هذا الكتاب أنه يتضمن ـ وخصوصاً في الهيكلين السادس والسابع ـ بعض أفكار حكمة الإشراق وهو كتاب متأخر في نظر ماسينيون ويبدو أن مجموعة الكتب التي يسميها ماسينيون بمجموعة الشباب تتداخل في محتوياتها مع كتب العهد الأخير الذي يمثله كتاب حكمة الإشراق، فكتاب الألواح العمادية ويعده ماسينيون من كتب الشباب وقد أهداه المؤلف إلى عماد الدين قلج أرسلان أمير خربوط يتضمن إشارة إلى كتاب حكمة الإشراق الذي افترض ماسينيون أنه حرر في عهد متأخر عن كتب «مجموعة الشباب» وفضلاً عن ذلك فإن الأمير المُهدى إليه

كتاب الألواح تولى الحكم حوالي سنة ٥٨١هـ وفرغ السهروردي من تأليف كتاب حكمة الإشراق سنة ٥٨٢هـ ومات السهروردي حوالي سنة ٥٨٧هـ.

كل هذا يعني أن أي محاولة لتصنيف كتب السهروردي حسب تطورها التاريخي لا يمكن أن تساعد على دراسة المذهب بطريقة جديدة مثمرة.

تصنيف كوربان Corbin:

وأما كوربان فقد دافع عن الوحدة الأورجانيكية لمؤلفات «الشيخ» فوضع مؤلفاته في أربعة أقسام وأولها يشمل التلويحات والمقاومات والمطارحات وحكمة الإشراق، أما القسم الثاني فيتضمن الهياكل والألواح واللمحات الخ... وهو يرى أن كتب القسم الأول تشرح النظرية الإشراقية في مجموعها بينما كتب القسم الثاني تشرح نقاطاً مفصلة أو مكملة لكتب القسم الأول.

أما القسم الثالث من المؤلفات فهي تشمل الرسائل الصوفية التي تعرض المذهب بطريقة رمزية. ويضع كوربان في القسم الرابع الأدعية والصلوات التي يوجهها السهروردي إلى العقول والكواكب والنجوم وتسمى باسم الواردات والتقديسات. والواقع أن كتاب حكمة الإشراق هو الكتاب الرئيسي في مؤلفات الشيخ، أما الكتب والرسائل الأخرى فهي تعرض بعض الجوانب والمبادئ التي يتضمنها المذهب وتوجد كلها في حكمة الإشراق.

التصنيف التعليمي:

وإذا كانت مؤلفات السهروردي لا تخضع لأي تصنيف منهجي نظراً لتداخلها ولظروف تأليفها حيث أن الشيخ نفسه يذكر أنه كان أثناء كتابة حكمة الإشراق يحرر رسالة أو كتاب آخر ويعود لمتابعة تحرير كتاب حكمة الإشراق.

إذا كانت هذه المؤلفات تستعصي على التصنيف فيجب أن نحلل أقوال الشيخ نفسه التي توضح لنا كيف يمكن متابعة قراءة كتبه وهذا ما نسميه هنا «بالتصنيف التعليمي» ما دام المؤلف يهدف إلى غاية تعليمية من تحرير كتبه. والواقع أن

السهروردي يرتب للقارئ منهجاً ينصحه بأن يلتزمه حتى يخرج بالفائدة المرجوة.

والقارئ المستفيد ـ في نظر «الشيخ» ـ هو المريد السالك الذي يريد أن ينخرط في سلك الطريق الإشراقي مع «إخوان التجريد» فهو ينصحه بالبدء بقراءة «التلويحات» ثم المقاومات وأن يقرأ المطارحات قبل حكمة الإشراق وأن تكون قراءة حكمة الإشراق تحت إشراف معلم هو «القائم بالكتاب» وهو الذي يأخذ بيد المريد في الطريق الصوفي حتى يصل إلى ممارسة الرياضة الروحية وفي هذه الفترة أي أثناء قراءته لحكمة الإشراق يستحسن أن يطالع الرسائل الرمزية التي تصور له المبادئ المركزة التي يتضمنها «حكمة الإشراق» وهذه الرسائل ذات فائدة عظمى إذ أنها تستحث المريد على مضاعفة الجهد لكي يصل إلى مشاهدة الأنوار القاهرة.

أما كتاب هياكل النور فعلى الرغم من أن المؤلف لم يورد نصاً صريحاً بخصوص وضعه في القراءة، إلا أننا نستطيع أن نرتب له مكاناً خاصاً وذلك بحسب محتوياته، ذلك أنه يشتمل على عرض موجز لبعض الآراء الواردة في كتاب حكمة الإشراق ولذلك فمن المستحسن قراءته قبل الكتاب الأخير مباشرة.

وعلى الجملة فإن المؤلفات الفلسفية البحتة يجب أن تقرأ قبل حكمة الإشراق، ثم يتناول المريد الرسائل الصوفية أثناء قراءته لهذا الكتاب الأخير.

الفصل الثالث

التفسير الرمزي للهيكل

يطلق المؤلف على هذا الكتاب اسم «الهياكل» أو «هياكل النور» وكانت هذه التسمية شائعة عند الفرس والصابئة، فما مضمون هذه التسمية عنده؟ وهل يقصد أن يشير إلى أن آراءه تتفق مع آراء الفرس أو الصابئة؟

لقد قمنا بدراسة تحليلية لكل النصوص التي ورد فيها لفظ «هيكل» أو «هياكل» في مؤلفات السهروردي وقد انتهينا إلى أنه في معظم نصوصه يضع كلمة «هيكل» في مقابل «الجسم الإنساني»، وذلك فيما عدا المواضع التي يتكلم فيها عن هياكل الفرس التي أقاموها لعبادة النار.

ومن ناحية أخرى نرى المؤلف يقسم الكتاب إلى سبعة هياكل وكان الصابئة عبدة الكواكب السبعة يقيمون لكل كوكب هيكلاً خاصاً به في معابدهم، ولكل كوكب أيضاً يوم خاص به من الأسبوع وله صلوات خاصة وطقوس وملابس خاصة وأدعية يختص بها دون سواه من باقي الكواكب، فهل يمكن القول بأننا هنا أمام إشارة غير مباشرة إلى آراء صابئية انحدرت إلى السهروردي عن طريق الإسماعيلية؟

١ ـ يذكر لنا السهروردي نص حكمة الإشراق أن الله جعل على البسيطة سبعة مسالك وعند السابع تقر عين كل سيار، ويرى شارح حكمة الإشراق أن كلمة «بسيطة» هنا ترمز إلى الجسم الإنساني وأما المسالك السبعة فهي الحواس الخمسة الظاهرة والمتخيلة والقوة الناطقة. وفي نص آخر من حكمة الإشراق يسمى المؤلف

عالم «المثل المعلقة»: «الإقليم الثامن» ومعنى ذلك أنه الإقليم الذي يلي مباشرة المسالك السبعة في الجسم الإنساني.

والتأويل الباطني يجعل من هذه المسالك «معابد» تقودنا تدريجياً إلى عالم الأنوار ما دامت المعرفة كلها سواء أكانت حسية أم عقلية لا تتم إلا بضرب من الحضور الإشراقي.

وبذلك تصبح القوة الناطقة وهي الهيكل السابع المدخل إلى العالم الأعلى.

ب ـ ونجد السهروردي في نص من حكمة الإشراق يفصح بصراحة عن تأثره بموقف الصابئة فيوجه دعوات إلى النجوم والكواكب ويُحيي هؤلاء الحيارى الذين أسكرهم عشق عالم النور وجلال نور الأنوار والذين يحاكون في مواجيدهم «السبع الشداد» ويقصد بذلك الكواكب السبع بما فيها الشمس والقمر.

وإذا أضفنا مضمون هذا النص إلى ما ورد من أدعية موجهة إلى النجوم والكواكب في كتاب «الواردات والتقديسات» استطعنا أن نقرر أن هناك تأثيراً صابئياً في مذهب السهروردي.

حـ ـ والواقع أنه حسب نصوص السهروردي وحسب معتقدات الصابئة نجد أن الشعائر والطقوس المحسوسة الظاهرة التي يمارسها السالكون الإشراقيون أو أشياع دين عبادة النجوم، هذه الرسوم الظاهرة تتحول إلى رسوم وشعائر روحية تتجه إلى سماء باطنية روحية.

ولا شك ـ كما أشرنا في غير هذا الموضع ـ أن السهروردي تأثر بمذهب الصابئة عن طريق الإسماعيلية، وهؤلاء قد تأثروا بدورهم بهذا التيار فنراهم يرمزون للكواكب السبعة بسبعة أشخاص روحيين هم رؤساء العالم الروحاني وهم عندهم الأئمة السبعة.

وإذا كان الصابئة قد أقاموا معبداً مادياً مسبع الشكل لكي يقومون فيه بالصلوات والشعائر الموجهة إلى النجوم فهم قد جعلوا من هذا المعبد الواسطة التي تنتقل عن طريقها دعواتهم من الهياكل الإنسانية في الجسم الإنساني إلى الهياكل

الروحانية السماوية ذلك أن حواسنا الظاهرة والباطنة هي هياكل الألوهية على وجه البسيطة، ومن هنا نرى العلاقة الوثيقة بين موقف السهروردي وموقف الصابئة، ذلك أن السهروردي يجعل معرفتنا الحسية والعقلية مرتبطة بالأنوار العليا وعلى رأسها نور الأنوار بحيث تتم المعرفة بحضور إشراق ـ فكأن حواسنا وقوانا ما هي إلا «قوابل» لتلقي الإشراق من أعلى أو بمعنى آخر ما هي سوى «هياكل» لظهور أثر الأنوار الإلهية في عالمنا.

وعلى ذلك فإننا نرى عند السهروردي موقفا متأثراً بمذهب الصابئة يعرضه المؤلف بحذر ويوضع هذا الاتجاه إلى أي حد تأثر المذهب الإشراقي بالتيارات الصابئية والإسماعيلية.

الفصل الرابع

محتويات كتاب هياكل النور

يحتوي الكتاب على سبعة هياكل، ينقسم كل من الرابع والخامس منها إلى فصول.

أولاً: الهيكل الأول:

في هذا الهيكل يتكلم المؤلف عن الجسم ويذكر أن كل ما يمكن الإشارة إليه بالحس فهو جسم له طول وعرض وعمق، والجسم عنده لا يمكن أن ينقسم إلى ذرات أي إلى أجزاء لا تتجزأ ـ كما يقول المتكلمون.

ثانياً: وفي الهيكل الثاني

يعرض لمشكلة وجود النفس وتجردها وقواها:

أ ـ الأدلة على وجود النفس:

١ ـ الإنسان لا يغفل أبداً عن ذاته، ولكن قد يغفل أحياناً عن جزء من جسمه أو عضو من أعضائه، ولو كانت ذاته هي مجموع أجزاء جسمه لما كان شاعراً بها أثناء عدم شعوره بأي جزء من جسمه وإذن فالنفس وهي محل الشعور شيء آخر غير الجسم وأجزائه.

٢ ـ لما كان الغذاء يتحول إلى أجزاء من الجسم وكان معنى هذا أن الجسم يتخذ دائماً أشكالاً متغيرة وكنا لا نشعر بتغيرات مماثلة في نفوسنا. كان ذلك دليلاً على أن النفس شيء آخر غير الجسم.

٣ ـ النفس قادرة على إدراك معان مجردة فلا بد إذن من أن تكون ذات طبيعة مجردة.

ويذهب السهروردي إلى أنه يكفي أن نبرهن على أن النفس شيء آخر غير الجسم ليكون ذلك دليلاً على وجودها.

وإذن فالنفس الناطقة ذات مجردة عن الجسمية، أحدية غير منقسمة، مدبرة للجسم، وهي جوهر روحاني وماهية قدسية إذا طربت طرباً روحياً تكاد تترك عالم الجسم وتطلب عالم ما لا يتناهى.

ب ـ قوى النفس:

للنفس قوى ظاهرة وهي الحواس الخمسة، وباطنة وهي المخيلة والمفكرة والقوة الوهمية والذاكرة، ولكل من هذه القوى الباطنة مركز خاص بها في المخ.

وللحيوانات ثلاث قوى: المحركة والشهوانية والغضبية.

والروح الحيواني هو حامل هذه القوى المحركة والدراكة الذي يسري في الجسم بعد أن يكتسب «السلطان النوري» **من النفس الناطقة ويجب أن نميز ـ بهذا الصدد ـ بين الروح الحيواني والروح الإلهي وهو النفس الناطقة الذي هو ذات روحية.**

ح ـ طبيعة النفس ومصدرها:

ويعرض المؤلف في نهاية الهيكل الثاني لبعض الآراء الشائعة حول طبيعة النفس، ثم يذكر كيف اتصلت بعالم الجسم.

١ ـ يبدأ فيهاجم بشدة طائفة المؤلهة الذين يقولون إن النفس هي الله، فهم يجمعون النفوس كلها في نفس واحدة ويقولون إنها الله، وإذا كانت النفوس كلها واحدة فسوف تكون معرفة جميع الأفراد واحدة وسيعرف زيد ما يعرفه عمرو، والواقع يكذب ذلك إذ أن لكل فرد معرفة متميزة عن الفرد الآخر.

ثم إنه كيف يمكن لنا أن نسلم بأن إله الآلهة يكون سجيناً للبدن ولقواه ويكون بذلك معرضاً لآلام الجسم ورغائبه الحسية؟

٢ ـ ولا يمكن أيضاً أن تكون النفوس الفردية أجزاء من الذات الإلهية لأنه لما كان الله ليس بجسم فكيف يمكن أن ينقسم إلى أجزاء ومن ذا الذي سيقسمه؟

٣ ـ والنفس لا تسبق البدن إلى الوجود لأنه لو صح ذلك فما الذي ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة والنزول إلى عالم الموت والظلمات؟!

يرى السهروردي أن النفس الإنسانية تفيض عن واهبها في نفس اللحظة التي يوجد فيها جسم مخصص لها معد لاستقبالها، وهذا هو نفس موقف ابن سينا والموقفان معارضان تماماً لموقف أفلاطون.

ثالثاً: وفي الهيكل الثالث

يتناول السهروردي بعض مبادئ المشائين فيعرف الواجب والممكن والممتنع ويقرر أن هناك رابطة علية تنتظم الوجود بأسره، وهو بذلك يدافع عن الحتمية العقلية ويرد بطريقة غير مباشرة على مذهب الصدفة الأشعري، فما دامت العلة كاملة وجب ظهور المعلول إذ هناك رابطة ضرورية بين العلة والمعلول ولا تخرج الإرادة الإلهية عن نطاق هذه الحتمية بل تتمشى معها.

رابعاً: ويشمل الهيكل الرابع

خمسة فصول تلخص بعض مبادئ حكمة الإشراق:

١ ـ في الفصل الأول يبرهن على أن واجب الوجود واحد من جميع الوجوه فهو واحد لا شريك له إذ يمتنع وجود واجبين للوجود وهو أيضاً واحد في صفاته أي أن صفاته لا تتعدد ويكون لكل منها طبيعة قائمة بذاتها فتوجد كثرة في الذات الإلهية، والواجب أيضاً لا يسمى عرضاً أو جوهراً حتى يشارك الأعراض في نسبتها إلى الجواهر أو الجواهر في حقيقة الجوهرية.

٢ ـ ويتناول الفصل الثاني مشكلة جوهرية النفس وأنها ليست بعرض، فإنه لما كانت النفس صادرة عن نور الأنوار فهي لا يمكن أن تكون نوراً عرضياً فهي إذن نور قائم لذاته ظاهر لذاته.

٣ ـ وفي الفصل الثالث يلخص السهروردي نظرية الصدور التي قام عليها البناء المذهبي عند فلاسفة الإسلام: عن الواحد لا يصدر إلا موجود واحد أي نور إبداعي أول وهو منتهى جميع الممكنات وتستمر حركة الصدور، وتتمثل القوة الدافعة في الإيجاد في اتجاه العقول أو الأنوار اتجاهاً ثنائياً إلى ذواتها مرة باعتبار شدة نوريتها بالنسبة إلى ما تحتها ويعبر عن هذا الاتجاه بحركة «الإشراق» ومرة أخرى باعتبار ضعف نوريتها بالنسبة لقهرية نور الأنوار والأنوار العليا ويعبر عن هذا الاتجاه «بالمشاهدة»، وهكذا تكون الجهات العقلية ثنائية: طرف أشرف وطرف أخس، وفي هذا معارضة للجهات العقلية في نظرية الصدور المشائية التي تقوم على اتجاهات ثلاثة.

٤ ـ وفي الفصل الرابع يؤكد وجود عوالم ثلاثة: عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام.

فالأول يشمل الأنوار القاهرة التي تنكثر كلما تكثر فعل الإشراق.

ومن جملة هذه الأنوار القاهرة أبونا أو روح القدس، مفيض نفوسنا ورب طلسم نوعنا ويطلق عليه الفلاسفة المشاؤون «العقل الفعال» والسهروردي هنا يشير إلى نظرية «أرباب الأنواع» التي سيعرض لها بالتفصيل في كتاب «حكمة الإشراق».

وأما العالم الثاني فيشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية والأجسام الإنسانية، وهنا نجد السهروردي يبتعد عن المشائين، وذلك لأن المشائين يرون أن النفوس الفلكية تصدر مباشرة عن العقول العليا بينما يرى السهروردي أنها تصد عن أرباب الأنواع السماوية من طبقة العقول العرضية.

والعالم الثالث هو عالم الجسم، وعلى رأيه هناك نوعان من الجسم:

(١) الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر.

(٢) الأجسام الأثيرية أي أجسام الأفلاك السماوية.

وهذه التقسيمات للعوالم يكررها السهروردي في مقدمة حكمة الإشراق وفي رسالة «اعتقاد الحكماء»؛ ولكن المؤلف يذكر لنا في نص آخر من كتاب حكمة

الإشراق أن تجاربه ومجاهداته الصوفية قد أظهرته على أن العوالم أربعة: ثلاثة منها هي التي أشار إليها في الهياكل وأما الرابع فهو عالم المثل المعلقة الذي يتكلم عنه بالتفصيل في تقسيمه للعوالم في هياكل النور على الرغم من أنه يشير إليه في الهيكلين السادس والسابع.

٥ ـ والفصل الخامس تلخيص لما ورد في الهيكل الرابع، ففي هذا الفصل يذكر السهروردي أن الموجودات كلها تستند في وجودها إلى وجود نور الأنوار، ويستعمل شيخ الإشراق التشبيه الرمزي مثل أفلاطون وأفلوطين فيشبه نور الأنوار بالشمس، وذلك من ناحية أن الشمس ـ على حسب رأي القدماء ـ لا نفقد شيئاً من شدة نوريتها رغم إشعاعاتها المستمرة فكذلك نور الأنوار.

خامساً: ويشتمل الهيكل الخامس على مقدمة وفصلين:

١ ـ وفي المقدمة يذكر السهروردي أن حركة الأفلاك الدائرية الإرادية هي علة حدوث الممكنات.

٢ ـ هذه الأفلاك السماوية ذات طبيعة خامسة أي أنها من الأثير وهي غير فاسدة ولكل منها معشوق أي نور قاهر. وتستمر الحركة ما دامت إشراقات الواحد مستمرة.

وإذن فالعشق هو أساس ديناميكية حركة الصدور كما هو الحال عند ابن سينا؛ وجود الأول يتم دون عوض، وهذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وذلك لأن الحق لا يصدر عنه إلا الأشرف وتتكثر آثار الخيرية الإلهية بفضل تعدد القوابل. والسموات حية عاقلة وذلك لأنه لا موات في عالم الأثير وهنا يتفق السهروردي مع ابن سينا الذي يجعل الأجرام السماوية ملائكة، ولكن السهروردي يعود فيرفض هذا الموقف في «حكمة الإشراق».

٣ ـ وفي الفصل الأخير من هذا الهيكل يعرض السهروردي للقسمة الثنائية الأفلاطونية فيرى أن هناك نسبة زوجية تنتظم الموجودات بأسرها، فهناك دائماً علاقة تشتمل على طرفين: طرف أعلى يكون علة لموجود أخس، وهذا تعبير آخر عن قانون العلية الذي يسرى في جميع العوالم كما يرى السهروردي.

سادساً:

في هذا الهيكل وكذلك في الهيكل السابع يلخص السهروردي ما أورده بالتفصيل في المقالة الخامسة من الجزء الثاني من كتاب «حكمة الإشراق» عن المعاد والنبوة والأحلام.

يتناول أولاً مشكلة عودة النفس إلى عالم الأنوار الطاهرة، فيذكر أن النفس لا تحصل على كمالها إلا بعد مفارقتها للبدن، فبعد انفصال النفس عن البدن تصعد النفوس الفاضلة إلى عالم النور فتشاهد الأنوار القدسية وتحظى بمشاهدة أنوار الحق بينما تتجه نفوس الأشقياء إلى عالم البرازخ لتنال عقابها جزاء ما اقترفت من آثام، وهنا يشير السهروردي إلى عالم المثل المعلقة إشارة عارضة دون إسهاب وسيعرض له بالتفصيل في حكمة الإشراق.

سابعاً:

وفي الهيكل السابع يتكلم عن الأحوال والمواقف الصوفية ويلقن المريد إرشادات عملية لتهدية في سلوكه للطريق الصوفي وهو يذكر أن النفس يمكن لها أن تصبح نوراً كاملاً تطيعها العوالم وهنا نجد ترديداً لنظرية القطب عند الصوفية، وإذن فالإنسان الكامل يصبح عاملا كونيا، وقد أشرنا في موضع سابق إلى تفصيل هذا الموقف عند السهروردي الذي يعرض له في مقدمة «حكمة الإشراق».

الفصل الخامس

حالة نصوص كتاب هياكل النور

١ ـ تناول عدة شراح كتاب هياكل النور بالشرح والتعليق، كما تناوله الوراقون بالنسخ في عصور مختلفة وهذا ما يفسر لنا وجود نسخ عدة مخطوطة من الكتاب في أنحاء متعددة من العالم.

وأهم شراح هذا الكتاب غياث الدين بن أسعد الدواني الإشراقي المذهب، وقد حاول الدواني أن يشرح كتاب الهياكل معتمداً على كتب الشيخ الأخرى وعلى الأخص على «حكمة الإشراق» وهو يورد نصوصاً كثيرة من هذا الكتاب ومن المطارحات واللمحات ويشير في بعض المواضع إلى رسائله الصوفية ويناقش موقف الشيخ، ويستطرد فيذكر آراء المشائين في المواضع التي عارضهم فيها شيخه وأحياناً نراه يهاجمه وينتقده في المواضع التي يبتعد فيها عن فلسفة أفلاطون.

ويلي هذا الشرح في الأهمية شرحان أقل ضخامة من شرح الدواني ويعتمدان عليه وهما: **شرح منصور بن محمد الحسيني وشرح محمد بن محمود العلوي الهروي** ثم هناك شرح تركي **لإسماعيل الأنقراوي**.

ب ـ وقد نشر كتاب هياكل النور في القاهرة سنة ١٣٣٣هـ وهذه النشرة غير علمية ومليئة بالأخطاء، وقد سمح الناشر لنفسه أن يعلق على نصوص الكتاب تعليقات بعيدة كل البعد عما يقصده المؤلف وعن المذهب الإشراقي في جملته،

بل إنه في كثير من المواضع يفسر آراء الشيخ بآراء ابن سينا، ولنا عود إلى هذا الموضوع في نشرتنا القادمة لشروح الكتاب والتعليقات التي ألحقها به الشراح وقد أوضحنا في الهوامش النقدية للنص كيف تصرف الناشر في تحقيقه تصرفاً أخرج به النص عن معناه الأصلي في كثير من المواضع.

هذا وقد نشرت ترجمة تركية للكتاب في القسطنطينية عام سنة ١٣٣٣هـ.

وكذلك نشر فان دن برج ترجمة هولندية للكتاب سنة ١٩١٦م.

نص هياكل النور

للشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول



المقدمة

أما بعد ـ فأقول يا قوم، أيدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور، واجعل منتهى مطالبنا رضاك، وأقصى مقاصدنا ما يعدنا لأن نلقاك ظلمنا نفوسنا، لست على الفيض بضنين.

أسارى الظلمات بالباب قيام ينتظرون الرحمة، ويرجون الخير.

الخير دأبك اللهم، والشر قضاؤك، أنت بالمجد السني مقتضى المكارم، وأبناء النواسيت ليسوا بمراتب الانتقام.

بارك في الذكر، وادفع السوء، ووفق المحسنين وصل على المصطفى وآله أجمعين.

هذه رسالة «هياكل النور»، قدس الله النفوس القابلات للهدى، [والعقول الهاديات إليه].



الهيكل الأول

كل ما يقصد إليه بالإشارة الحسية، فهو جسم، وله طول وعرض وعمق لا محالة. والأجسام تشاركت في الجسمية، وكل مشتركين في شيء يلزم افتراقهما بشيء آخر، وما تمايزت به الأجسام هو الهيئات، ولازم الحقيقة لذاتها لا ينفك عنها، ووصف الشيء قد يكون ضرورياً له: كالزوجية للأربعة، والجسمية للإنسان وقد يكون ممكناً: [كالقيام والقعود له]، وقد يكون ممتنعاً: كالفرسية له. والذي لا يتجزأ في الوهم لا يجوز أن يكون في جهة، وإن يشار إليه، لأن ما منه إلى جهة أخرى، فينقسم وهما بديهة.

الهيكل الثاني

أنت لا تغفل عن ذاتك [أبَداً]، وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنساه أحيانا، فلو كنت أنت هذه الجملة، ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها، فأنت وراء هذا البدن وأجزائه.

طريق آخر:

بدنك أبداً في التحلل والسيلان، وإذا أتت الغاذية بما تأتي عند ورود الجديد الحاصل بين الغذاء لعظم بدنك ولو كنت أنت هذا البدن أو جزءاً منه لتبدلت أنانيتك كل حين، ولما دام الجوهر المدرك منك. فأنت أنت لا ببدنك. وكيف يكون ويتحلل وليس عندك منه خبر؟ فأنت وراء هذه الأشياء.

طريق آخر:

لا تدرك أنت شيئاً إلا بحصول صورته عندك، فإنه يلزم أن يكون ما عندك من الشيء الذي أدركته مطابقاً له، وإلا لم تكن أدركته كما هو. وعقلت معان يشترك فيها كثيرون، فإنك عقلتها على وجه يستوي نسبتها إلى الفيل والذبابة. [فصورتها عندك] غير ذات مقدار، لأنها تطابق الصغير والكبير، فمحلها منك أيضاً غير متقدر، وهو نفسك الناطقة، لأن ما لا يتقدر لا يحمل في جسم؛ فنفسك غير جسم، ولا جسمانية، ولا يشار إليها، لتبديها عن الجهة، وهي أحدية، صمدية، لا تقسمها الأوهام أصلا. ولما علمت أن الحائط لا يقال له أعمى ولا بصير، فإن العمى لا يقال إلا على من يصح أن يبصر، فالباري تعالى، والنفس الناطقة وغيرهما ـ مما سيأتي ذكره ـ ليست جسماً أو لا جسمانية، فهي لا داخلة العالم ولا خارجه، ولا متصلة ولا منفصلة، وكل هذه من عوارض الأجسام، تنزه عنها ما ليس بجسم.

فالنفس الناطقة جوهر لا يتصور أن تقع عليه الإشارة الحسية، من شأنه أن يدبر الجسم ويعقل ذاته والأشياء، وكيف يتوهم الإنسان هذه الماهية القدسية جسماً [وهي] إذا طربت طرباً روحياً، تكاد تترك عالم الأجسام وتطلب عالم ما لا يتناهى؟.

وهذه النفس الناطقة لها قوى من مدركات ظاهرة، وهي الحواس الخمس وهي: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، وقوى من مدد كانت باطنة، كالحس المشترك، وهو الذي يشاهد صور المنام معاينة لا على سبيل التخيل.

ومن الحواس الباطنة الخيال، وهو خزانة الحس المشترك وتبقى فيها الصور بعد زوالها عن الحواس؛ ومنها القوة الفكرية التي بها التركيب والتفصيل والاستنباط؛ ومنها الوهم، وهو الذي ينازع العقل [في قضاياه]، حتى أن المنفرد يميت في الليل يؤمنه عقله، ويخوفه وهمه، وهو يخالف العقل في أمور غير محسوسة حتى أن الذين يتبعون قضاياه ينكرن ما وراء المحسوسات، ولم يتفكروا أن عقولهم [بل أوهامهم] وتخيلاتهم ونفوسهم لا تحس، بل لا يحس من الجسم إلا السطح الظاهر دون سمكه.

ومن الحواس الباطنة، الحافظة، وهي التي يكون بها ذكر سائر الوقائع والأحوال الجزئية. ولكل من الحواس الباطنة موضع من الدماغ يختص به، ويختل ذلك الحس باختلاله، ومع سلامة ما سواه من الحواس، وبذلك عرف تغاير القوى واختصاصها بمواضعها.

وللحيوانات قوة شوقية ذات شعبتين: منها شهوانية جعلت لجلب الملائم، وغضبية خلقت لدفع ما لا يلائم، وقوة محركة تباشر، التحريك. وحامل جميع القوى المحركة والمدركة هو الروح الحيواني وهو جرم لطيف بخارى مولد من لطائف الأخلاط، وينبعث من التجويف الأيسر من القلب [وينبث] في البدن بعد أن يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة، ولولا [لطفه] ما سرى فيما يسري، إذا وقعت سدة تمنعه عن النفوذ إلى عضو، يموت ذلك العضو، وهو مطية تصرفات

النفس الناطقة، وتتصرف النفس في البدن ما دام، وإذا انقطع، انقطع تصرفها في البدن، وهذا الروح الحيواني غير الروح الإلهي ـ الذي يأتي في كلام النبوات، فإنه يعني به النفس الناطقة، التي هو نور من أنوار الله تعالى، القائمة لا في أين ـ من الله مشرقها، وإلى الله مغربها.

وجماعة من الناس لما تفطنوا أن هذه غير جسمية، توهموا أنها الباري تعالى، وقد ضلوا ضلالاً بعيداً فإن الله واحد، ولو كانت نفس زيد وعمرو واحد، لأدرك أحدهما جميع ما أدرك الآخر، ولاطلع كل الناس [على] ما أطلع عليه الكل، وليس كذلك.

ثم كيف تستأسر قوى البدن إله الآلهة، وتسخره رهين شهوات، وعرضة بليات في خبط عشوات؟

وجماعة توهموا أنها جزء منه، وهو زيغ؛ فإنه لما برهن على أنه ليس بجسم، فكيف يتجزأ وينقسم؟ ومن يجزئه؟.

وآخرون توهموا قدمها، ولم يعلموا أنها لو كانت كما زعموا متجردة، فما الذي ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت والظلمات؟ ومن الذي قهر القديم وحبسه؟ [وكيف جذبتها قوى الرضيع] حتى انجذبت من عالم القُدُس والنور؟، وكيف امتاز بعضها عن بعض في الأول، ونوعها متفق ولا محل ولا مكان، ولا فعل ولا انفعال قبل البدن، ولا هيئات مكتسبة كما يكون بعد البدن؟ ولا يصح أن تكون واحدة فتنقسم وتتوزع على الأبدان، فإن ما ليس بجسم لا يتجزأ، بل هي حادثة مع البدن إذا تم استعداده لقبولها.

ولما رأيت فتيلة مستعدة لتشتعل من النار من غير أن ينتقص منها شيء فلا تتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينتقص من واهبها شيء.

الهيكل الثالث

الجهات العقلية ثلاث: واجب وممكن وممتنع، فالواجب ضروري الوجود. والممتنع ضروري العدم، والممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه.

والممكن يجب وممتنع بغيره. والسبب هو ما يجب به وجود غيره. والممكن لا يكون موجوداً من ذاته، إذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجباً لا ممكناً، فلا بد له من سبب يرجح وجوده على العدم، والسبب إذا تم يتخلف عنه وجود المسبب، وكل ما يتوقف عليه الشيء فله مدخل في السببية [سواء] كان إرادة أو وقتاً، أو مكاناً، أو مقارناً أو محلاً قابلاً أو غير ذلك، وإذا لم يوجد السبب بتمامه، أو ينتفي بعض أجزائه، لا يحصل الشيء ضرورة [وإذا حصل جميع ما ينبغي في وجود الشيء وارتفع جميع ما لا ينبغي] وجب الشيء ضرورة.



الهيكل الرابع

الفصل الأول

لا يصح أن يكون شيئان هما واجبا الوجود؛ لأنهما حينئذ [إن] اشتركا في وجوب الوجود، فلا بد من فارق، فيتوقف وجود أحدهما أو كليهما على الفارق، وما يتوقف على الشيء فهو ممكن الوجود. ولا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما، فإنهما يكونان شيئاً واحداً.

والأجسام والهيئات كثيرة، وقد بينا أن واجب الوجود واحد، فليست هي واجب الوجود، فهي ممكنة وتحتاج إلى مرجح وواجب الوجود لا يتركب من الأجزاء، ثم أنه لا تكون تلك الأجزاء [واجبة] لما بينا أن لا واجبين في الوجود.

والصفة لا تجب بذاتها وإلا ما احتاجت إلى محلها، فواجب الوجود ليس محلاً لصفات، ولا يجوز أن يوجد في ذاته صفات لها فإن الشيء لا يتأثر عن ذاته. ونحن إذا تصرفنا في عضو لنا، يكون الفاعل شيئاً والقابل شيئاً [آخر]. فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه، له من كل متقابلين أشرفهما ـ وكيف يعطى الكمال من هو قاصر عنه والحق لا ضد له، ولا ند له، ولا ينتسب إلى أين، وله الجلال الأعلى، والكمال الأتم، والشرف الأعظم، والنور الأشد، ليس بعرض فيحتاج إلى حامل يقوم وجوده، ولا بجوهر فيشارك الجواهر في حقيقة الجوهرية.

دلت عليه الأجسام باختلاف هيئاتها، فلولا مخصصها لما اختلفت أشكالها ومقاديرها وصورها وأعراضها وحركاتها، ومراتب أركان العالم، ونظامها؛ ولو اقتضت الجسمية هيئاتها لما اختلفت فيها.

واسطة الهيكل

الفصل الثاني

الأجسام تشاركت في الجسمية، وتفاوتت في الاستنادة فالنور [عارض للأجسام]، ونورية الأجسام ظهور لها. ولما كان النور العارض قيامه بغيره، وليس وجوده لنفسه، فليس ظاهر الدلالة، فلو قام بنفسه لكان نوراً لنفسه.

ونفوسنا الناطقة ظاهرة لذاتها فهي أنوار قائمة، وقد بينا أنها حادثة ولا بد لها من مرجح ولا توجدها الأجسام ـ [إذ لا] يوجد الشيء ما هو أشرف منه ـ فمرجحها أيضاً نور موجود، فإن كان واجب الوجود فهو المراد، وإن لم يكن [فينتهي] إلى واجب الوجود بذاته، الحي القيوم.

والنفس قائم دلت على الحي القيوم، والقيوم هو ظاهر، وهو نور الأنوار، المجرد عن الأجسام وعلائقها، وهو محتجب لشدة ظهوره.

الفصل الثالث

الواحد من جميع الوجوه الذي لا يتكثر في ذاته اختلاف دوافع وإرادات موجبة لكثرة محوجة إلى السبب، كما أحوجت الأجسام إليه، يجب أن يكون فعله ـ بلا واسطة ـ واحداً فإن اقتضاء أحد الشيئين غير اقتضاء الآخر، فيلزم في مقتضى الشيئين ـ بلا واسطة ـ التكثر.

فأول ما يجب بالأول واحد لا كثرة فيه، وليس بجسم، فتختلف فيه هيئات مختلفة كالشكل، ولا هيئة فيحتاج إلى محل ولا نفس فيحتاج إلى بدن، بل هو قائم مدرك ولبارئه، وهو النور الإبداعي الأول، لا يمكن أشرف منه، وهو منتهى

الممكنات، وهذا الجوهر ممكن في نفسه، واجب بالأول، فيقتضى نسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهراً قدسياً آخر، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرماً سماوياً.

وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهراً مجرداً، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً؛ إلى أن كثرت جواهر [مجردة مقدسة] عقلية، وأجسام بسيطة فلكية وعنصرية.

والجواهر العقلية [المقدسة] وإن كانت فعالة، إلا أنها وسائط جود الأول وهو الفاعل بها، وكما أن النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف من الاستقلال بالإنارة، فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته، وهو ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فكل شأن فيه شأنه.

خاتمة الفصل

[الفصل الرابع]

اعلم أن العوالم ثلاثة:

(١) **عالم تسميه الحكماء، عالم العقل** [والعقل] على اصطلاحهم جوهر لا يقصد إليه بالإشارة الحسية ولا يتصرف في الأجسام أيضاً.

(٢) **وعالم النفس**: والنفس الناطقة وإن لم تكن جرمانية ذات جهة إلا أنها تتصرف في عالم الأجسام.

والنفوس الناطقة تنقسم إلى:

أ ـ [ما] يتصرف في السماويات.

ب ـ وإلى ما لنوع الإنسان.

(٣) **وعالم الجسم**: وهو منقسم إلى: أثيرى وعنصري.

ومن جملة الأنوار القاهرة، أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا، ومكملها بالكمالات العلمية والعملية، روح القدس، المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال [وكلهم أنوار مجردة إلهية، والعقل أول ما ينتشئ به الوجود، وأول من أشرق عليه نور الأول، وتكثرت العقول بكثرة الإشراقات وتضاعفها بالنزول].

والوسائط وإن كانت أقرب إلينا من حيث العلية والتوسط، إلا أن أبعدها أقربها من جهة شدة الظهور وأقرب الجميع نور الأنوار.

ألم تر أن سواداً وبياضاً إن كانا في سطح واحد يتراءى البياض أقرب إلينا، لأنه يناسب الظهور. فالأول في العلو الأعلى والدنو الأدنى، فسبحان من هو على البعد الأبعد من جهة علو رتبته، والقرب الأقرب من جهة نوره النافذ الغير المتناهي شدة.

الفصل الخامس

وإذا كان الأول موجباً لما سواه، فإن كانت تلك الأمور قديمة، والمرجح دائم لوجوب وجوده فيدوم الترجيح، ولا تتوقف جميع الممكنات على غيره، وليس قبل جميع الممكنات غيره، ولا وقت ولا شرط ليتوقف عليه كما في أفعالنا، إذا أخرناها إلى يوم الخميس مثلاً، أو إلى مجيء زيد، أو تيسيراً له، إذ قبل جميع الممكنات ليس شيء من ذلك، وليس الأول تعالى بمتغير ليريد ما لم يرد، ويقدر بعد أن لم يقدر.

ولما علمت أن الشعاع من الشمس وليست الشمس من الشعاع وإن دام [بدوامها] فلا تتعجب من كون الحق قايماً بالقسط. وماذا يضر الشمس دوام شعاعها، أو بقاء ذارت في نورها؟

الهيكل الخامس

اعلم أن كل حادث يستدعى شيئاً حادثاً ويعود الكلام إلى السبب الحادث. فينبغي ان ينشأ إلى غير النهاية أسباب حادثة، بحيث لا يكون لها مبدأ، فإن المبتدأ الحادث عائد إليه الكلام والأمر الواجب التجدد لذاته هو الحركة، والذي يصح أن لا ينقطع من الحركات الدورية المستمرة التي تصلح أن تكون سبباً للحوادث ولا تنصرم، هو ما للأفلاك، وهي سبب الحوادث التي في عالمنا.

وإذا لم يتغير الفاعل الأول، فلا يكون سبباً للحركات الحادثات فلولا حركات الأفلاك ما يصح حدوث حادث [وحركات الأفلاك ليست طبيعية، فإن الفلك يفارق كل نقطة قصدها] والمتحرك طبعاً إذا وصل إلى حيث قصد وقف، إذ لا يهرب بالطبع عن مطلوبة. فليس إلا أن حركته إرادية.

الفصل الأول

مفيض حركة الفلك نفسه، فتحريكها [لجرم الفلك] تحريك اختياري، وتحرك جرم الفلك بتحريكها تحرك قسري، فإن أخذها جرم الفلك شيئاً [على حدة]، ونفسه شيئاً [على حدة] فتكون حركته [بسبب تحريك النفس] قسرية بالنسبة إلى النفس.

وإن أخذناهما معاً شيئاً واحداً فحركته حركة إرادية،[فهو حي مدرك].

والأفلاك لا حاجة لها إلى تغذ ونمو وتوليد، ولا شهوة لها، ولا مزاحم، ولا مقاوم لها في الوجود، فلا غضب لها، وليست حركتها [لأجل] السافل، إذ لا قدر له عندها. ثم نحن إذا تطهرنا من شواغل البدن، وتأملنا كبرياء الحق، والخرة الباسطة، والنور الفائض من لدنه، وجدنا في أنفسنا بروقاً ذات بريق وشروقاً ذات

تشريق، وشاهدنا أنواراً، وقضينا أوطاراً. فما ظنك بأشخاص كريمة الهيئة دائمة الصورة، ثابتة الأجرام، آمنة من الفساد، لبعدها عن عالم التضاد؟ فهي لا شاغل لها فلا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية، وأمداد اللطائف الإلهية ولولا أن مطلوبها غير منصرم، لانصرمت حركاتها، فلكل معشوق من العالم الأعلى يغاير معشوق الآخر، وهو نور قاهر، وهو سببه ومُمِدّه بنوره، وواسطة بينه وبين الأول تعالى، من لدنه يشاهد جلاله، وينال بركاته، فينبعث من كل إشراق حركة، ويستعد بكل حركة إشراق آخر، فدام تجدد الإشراقات بتجدد الحركات، ودام تجدد الحركات بتجدد الإشراقات، ودام بتسلسلها حدوه الحادثات في العالم السفلي. ولولا إشراقاتها، وحركاتها لم [يحصل] من جود الله إلا [قدر] متناه. وانقطع فيضه، إذ لا تغير في ذات الأول تعالى ليوجب التغير فاستمر بجود الحق حدوث الحادثات بوجود دائم لعشاق إلهيين، يلزم حركاتها تقع السافلين وليس أن حركات الأفلاك توجد الأشياء، ولكنها تحصل الاستعدادات، ويعطى الحق الأول لكل شيء ما يليق باستعداده، وإذا لم يتغير الفاعل [لم يتجدد الشيء المعلول له إلا بتجدد استعداد قابله].

والشيء الواحد يجوز أن يتجدد أثره ويختلف بتجدد أحوال القابل، واختلافها لا لاختلاف حاله، وليعتبر الإنسان بفرض شخص لا يتحرك ولا يتغير، وتحرك إلى مقابله ـ ضرباً للمثل ـ مرايا مختلفة بالصغر والكبر والصفاء والكدورة، فيحدث فيها منه صور مختلفة بالصغر والكبر. [وكمال] ظهور اللون ونقصانه لا لاختلاف صاحب الصورة وتغيره بل للقوابل، فربط الحق جل كبرياؤه الثبات بالثبات، والحدوث بالحدوث، وهو تعالى المبدأ والغاية في ذلك الربط ليدوم الخير، وليثبت الفيض، ولئلا تتناهى رحمته، فإن جوده ليس بأبتر ولا بناقص ولا منقطع الطرفين، والجود إفادة ما ينبغي لا لعوض، فمن فعل لعوض يناله فهو فقير والغنى هو الذي لا يحتاج في ذاته وكماله إلى غيره والغنى المطلق هو الذي وجوده من ذاته [وهو] نور الأنوار، ولا غرض له في صنعه بل ذاته فياضة للرحمة، وهو الملك

المطلق، لأن الملك المطلق هو الذي له ذات كل شيء، وليس ذاته لشيء. والوجود لا يتصور أن يكون أتم ما هو، فإن ذات الحق لا تقتضي الأخس وتترك الأشرف الممكن، بل يلزم ذاته الأشرف فالأشرف، كما أن عكس النور أشرف من [عكس عكسه] [فالأتم] مما عليه الوجود محال والمحال لا يدخل تحت قدرة قادر. وإنما [يطول] حديث الخير والشر من يظن أن للعالي التفاتاً إلى السافل، ويتوهم أن ليس له تعالى وراء هذه المدرة المظلمة عالم آخر، وأن ليس له تعالى وراء الديدان خلائق أشرف، ولم يعلم أنه لو وقع على غير ما هو عليه للزم من الشرور واختلال النظام شيء آخر لا نسبة له إلى ما يتوهّمه الآن وهذا أقصى ما يمكن من النظام. والعالم الذي لا تتطرق إليه العاهات عالم آخر، إليه رجعى الطاهرات من نفوسنا، وليس أن العوالي القدسيين لا شغل [لهم] غير هتك الأستار، ورفض الأيتام عن حضانة مرضعات، وإيلام البريء، وغرس الجاهلية، وإغواء نفوس [والترفيه عن] جاهل، وتعذيب عالم، بل إنما شغلهم مشاهدة أنوار الله تعالى من كل مشهد، ويلزم حركاتها لوازم ضروريات تؤدى إلى ضرر، لو عادت إلى وضع ينفعهم لتضررت بها عوالم [أخر] على أنها لا تتحرك للسافلين [بل] لما يرتمى إليها من الأضواء القيومية، والأنوار اللاهوتية، و[ما] يغلب عليها من [الهيبة] في المواقف الإلهية، وسلطان الأشعة القدسية ما لا يمكنها من النظر إلى ذواتها [فضلا عما دونها] ومع ذلك فهي عالمة بكل جلي، وخفي، لا يعزب عن علمها وعلم باريها شيء.

ويدل على إثبات الأجرام السماوية وكونها غير مركبة من العنصريات، وأمنها من الفساد ما ذكر من وجوب دوام حركاتها ولو كانت مركبة لتحللت حركاتها فهي غير عنصرية أصلاً. ولما كان الحار خفيفاً لا يتحرك طبعاً إلا إلى الفوق والبارد ثقيلاً لا يتحرك إلا إلى أسفل، والرطب يقبل التشكل وتركه. والاتصال والانفصال بسهولة واليابس يقبلهما بصعوبة، والأفلاك غير منحرفة أصلاً [ولا متحركة على الاستقامة لا إلى المركز ولا عنه] بل حركتها دورية على الوسط فهي لا ثقيلة ولا

خفيفة ولا حارة ولا بارد، ولا رطبة ولا يابسة، فهي طبيعة خامسة. ولولا إحاطة السماء بالأرض لكانت الشمس إذا غربت لم ترجع إلى المشرق إلا بأن [ينثني] النهار، فالسموات كلها كرية محيطة بعضها ببعض حية ناطقة عاشقة لأضواء القدس، مطيعة لمبدعها، ولا ميت في عالم الأثير.

خاتمة الهيكل

[الفصل الثاني]

أول نسبة في الوجود، نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول القيوم، فهي أم جميع النسب وأشرفها، وهو عاشق الأول، والأول قاهر له، غالب عليه بنور قيوميته قهراً يعجزه عن الإحاطة به والاكتناه بنوره، فاشتملت النسبة المذكورة على طرفين: محبة وقهر والطرف الواحد أشرف من الآخر، فيسري حال تلك النسبة في جميع العوالم حتى ازدوجت الأقسام، فانقسمت الجواهر إلى الأجسام وغير الأجسام؛ وغير الجسم قاهر له وهو معشوقه وأحد الطرفين أخس. وكذلك انقسم الجوهر المفارق للمادة إلى قسمين: قسم عال قاهر، وقسم نازل في المرتبة منقهر معلول [وكذلك انقسمت] الأجسام إلى الأثيري والعنصري، بل انقسم بعض الأجسام الأثيرية إلى قائد السعادات وإلى قائد القهر، بل النيرين اللذين أحدهما مثل العقل، والآخر مثل النفس، بل العلوي والسفلي والمتيامن والمتياسر، بل الشرق والغرب، بل الذكر والأنثى من الحيوان، ازدوج طرف كامل مع ناقص تأسياً بالنسبة الأولى، يفهم ذلك من يفهم قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ ولما كان النور أشرف الموجودات، فأشرف الأجسام [أنورها] وهو القديس الأب الملك، هورخش الشديد قاهر الغسق رئيس السماء، فاعل النهار، كامل القوى، صاحب العجائب، عظيم الهيئة الإلهية، الذي يعطي الأجرام ضوءها ولا يأخذ منها، هو مثال الله الأعظم، والجهة الكبرى، وبعده أصحاب السادات المعظمون، سيما السيد الأسعد صاحب الخير والبركات، جل من أبدعه، فتبارك الله أحسن الخالقين.



الهيكل السادس

أعلم أن النفس لا تبطل لأنها ليست ذات محل فلا ضد لها، ومبدؤها دائم، فتدوم به، وليس بينها وبين البدن إلا علاقة شوقية لا يبطل ببطلانها الجوهر. وتعلم أن لذة كل قوة إنما تكون بحسب كمالها وإدراكها، وكذا ألمها، ولذة كل شيء وألمه بحسب ما يخصه: فللشم ما يتعلق بالمشمومات، وللذوق ما يتعلق بالمذوقات، وللمس ما يتعلق بالملموسات وكذا نحوها، فلكل ما يليق به.

وكمال الجوهر العاقل الانتقاش بالمعارف، من معرفة الحق والعوالم والنظام، وبالجملة أمر المبدأ والمعاد، والتنزه [عن] القوى البدنية، ونقصه في خلاف هذا، وتتعلق لذاته وألمه بهما.

واللذيذ والمكروه قد [يحصلان] دون حصول لذة وألم كمن به سكتة أو سكر [شديد] لا يتألم بالضرب الشديد، ولا يلتذ بحضور المعشوق فالنفس ما دامت مشتغلة بهذا البدن لا تتألم بالرذائل، ولا تتلذذ بالفضايل لسكر الطبيعة. وإذا فارقت النفس البدن، تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل، والهيئة الردية الظلمانية، والشوق إلى عالم الحس و[قد] حيل بينهم وبين ما يشتهون، سلبت قواهم، لا عين باصرة، ولا أذن سامعة، ينقطع عنها ضوء عالم الحس، ولا يصل إليها نور القدس.

[حيارى] في الظلمات، فانقطع عنها النوران، فيتسلط عليها الفزع [والهيبة] والهموم والخوف، لأنها من لوازم الظلمة، ولهذا من تغير مزاج روحه، وحصل فيه ظلمة وكُدورة، كأصحاب الماليخوليا، يتسلط عليه الفزع والهموم فكيف حال من وقع في الظلمات، مع اليأس عن التخلص.

[ومصاحبة] المؤذيات ومقارنة [الحسرات].

وأما الصالحات الفاضلات، فتنال في جوار الله، ما لا عين رأت ولا أذن

سمعت، ولا خطر على قلب بشر، من مشاهدة أنوار الحق، والانغماس في بحر النور، فيحصل لها الملكية والملكة، ولا تنقضي سعادتها، فترجع إلى أبيها ـ القائم بالسطوة على رؤوس مفاتيح الظلمة، شديد المرة القاصمة، صاحب الطلسم الفاضل جار الله الكريم، المتوج بتاج القُربة في ملكوت إله العالمين، روح القدس ـ كما تنجذب إبرة حديد إلى مغناطيس لا يتناهى.

وكما لا نسبة للقوى إلى النفس ـ فإن إدراك النفس أكمل وأشمل من إدراك القوى ـ ولا لأنوار الله والقديسين إلى المحسوسات فلا نسبة للذة إلى اللذة. والأول عاشق لذاته فحسب معشوق لذاته ولغيره، ولا يصل إلى لذة [هويته به] لذة. وسينكشف للنفوس الفاضلة ـ إذا أبرزت من ظلمة الهياكل إلى سنى الجبروت، وأشرقت على شرفات الملكوت ـ ما لا يناسبه انكشاف الأجسام للأبصار بنور الشمس. ومن أنكر اللذات الروحانية، فهو كالعنين إذا أنكر لذة الجماع.

الهيكل السابع

النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عللها هذه القوى البدنية، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش، وقد يتفق أن تشاهد النفس أمراً عقلياً، وتحاكيه المتخيلة بصورة تناسبه مناسبة ما، وتنعكس تلك الصورة إلى عالم الحس، كما كانت تنعكس منه إلى معدن التخيل، فتشاهد صوراً عجيبة تناجيها، أو تسمع كلمات منطوقة أو يتجلى الأمر العيني ويتراءى الشبح على تقدير المحاكاة، كأنه يصعد وينزل.

والمفارق [ذو الشبح] يمتنع عليه الصعود والنزول والتجرد عن لوازم الأجسام، بل الشبح ظل جسماني له يحاكي أحواله الروحانية. والمنامات أيضاً منها محاكاة خيالية لما شاهدت النفس، أعني المنامات الصادقة لا الأضغاث التي تحصل من دعابة شيطان التخيل.

وقد تطرب النفوس الناطقة طرباً قدسياً، فيشرق عليها نور الحق الأول؛ ولما رأيت الحديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها وتفعل فعلها فلا تتعجب من النفس استشرقت واستنارت، واستضاءت بنور الله تعالى، فأطاعتها الأنوار طاعتها للقديسين. وفي المستشرقين لأنوار الله رجال وجوههم نحو أبيهم، يلتمسون النور، فتتجلى لهم جلايا القدس؛ كما أنذرت الزورة [ذات الألق حيث أَلَقت، أن] هداية الله أدركت قوماً اصطفوا ينتظرون الرزق. فلما انفتحت أبصارهم، وجدوا الله مرتدياً بالكبرياء، اسمه فوق نطاق الجبروت، وتحت شعاعه قوم إليه ينظرون.

ويجب على المستبصر أن يعتقد [في] صحة النبوات؛ وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق، كما ورد في المصحف، وكما أنذر بعض النبوات «إني أريد أن أفتح فمي بالأمثال». فالتنزيل موكول إلى الأنبياء، والتأويل والبيان إلى المظهر الأعظم الفارقليطي، كما أنذر المسيح «إني ذاهب إلى أبي وأبيكم، ليبعث لكم الفارقليط، الذي ينبئكم بالتأويل»، وقال: «إن الفارقليط الذي يرسله أبي باسمي، ويعلمكم كل شيء». وقد أشير إليه في المصحف حيث [قيل]: «ثم إن علينا بيانه».

ولا شك أن أنوار الملكوت نازلة [لإغاثة] الملهوفين وأن شعاع القدس ينبسط، وأن طريق الحق ينفتح، كما أخبرت الخطفة ذات البريق، ليلة هبت الهوجاء، والنير يدنو قبلته صاحبها، وهو يدنو من النير صاعداً، انفتح [له] سبيل القدس ليصعد إلى [رحاب] مبعث البرازخ الأكبرين.

ربنا آمنا بك، وأقررنا برسالتك، وعلمنا أن ملكوتك مراتب، وأن لك عباداً متألهين، يتوسلون بالنور إلى النور، على أنهم قد يهجرون النور للظلمات ليتوسلوا بالظلمات إلى النور، فيحصلون بحركة كحركات المجانين، قرة عين العقلاء؛ وعدتهم فأرسلت إليهم رياحاً مبشرات، لتحملهم إلى عليين ليمجدوا سبحانك وليحملوا أسفارك،[وليتعلقوا] بأجنحة الكروبيين، وليصعدوا بحبل الشعاع، وليستغيثوا بالوحشة والدهشة، لينالوا الأنس، أولئك هم الصاعدون إلى السماء، وهم القاعدون على الأرض.

أيقظ اللهم الناعسات من النفوس في مراقد الغفلات، ليذكروا اسمك، ويقدسوا مجدك، أكمل حصتنا من العلم والصبر، فإنهما أبوا الفضائل. ارزقنا الرضا والقضاء، واجعل الفتوة حليتنا، والإشراق سبيلنا، والله تعالى خير من أعان، ولرسوله ولآله الصلاة والسلام والتحية والرضوان.

المحتويات

كتاب المقاومات

كتاب
المشارع والمطارحات

كتاب حكمة الإشراق

القسم الأوّل
ـ في ضوابط الفكر ـ

القسم الثاني
في الأنوار الإلهية ونور الأنوار ومبادىء الوجود وترتيبها

رسالة في اعتقاد الحكماء

قصّة الغُربة الغَربيّة

كلمات ذوقية
أو
رسالة الأبراج

الألواح العماديّة

كلمةُ التّصوّف

اللّمحات
للحكيم الإشراقي شهاب الدين السهروردي

رسالة
أصوات أجنحة جبريل

ديوان شيخ الإشراق

هياكل النور

نص هياكل النور
للشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول